BR
45
S9
v.2:1
1897
GTU

Digitized by the Internet Archive
in 2025 with funding from
Graduate Theological Union

https://archive.org/details/diebekehrungjoha21unse

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

# Studien

zur

# Geschichte der Theologie und der Kirche

herausgegeben

von

N. Bonwetsch und R. Seeberg
Göttingen. Erlangen.

---

Zweiter Band. Heft 1.

Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1897.

KOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Lang, August

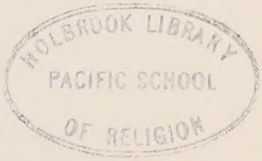
# Die Bekehrung

# Johannes Calvins.

Von

**Lic. A. Lang,**
Domprediger in Halle a. S.

Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1897.



70229

GU2
L22

BX
9418
L356
1897

BR
45
S9
v.2:1
1897

# Vorwort.

Nachdem die theologischen Anschauungen sowohl Luthers und Melanchthons, als auch Zwinglis zum Teil mehrfach untersucht sind, darf eine Darstellung der Theologie Calvins allein nicht fehlen. Sie ist nicht nur der Bedeutung Calvins und seines Systems für die Geschichte des Protestantismus angemessen, sondern noch besonders notwendig, weil die Urteile über die Grundgedanken des Calvinismus bis heute ausserordentlich von einander abweichen. Bevor jedoch eine Gesamtdarstellung in Angriff genommen werden kann, sind eine Reihe von Vorfragen über die Grundlagen und Ausgangspunkte, wie über den weiteren Ausbau der Theologie Calvins zu erledigen. Es fragt sich z. B., welcher Art war das religiöse Erlebnis, das den jungen Rechtsgelehrten und Humanisten dem Evangelium zuführte, unter welchen Einflüssen hat seine theologische Überzeugung ihre erste Gestalt gewonnen, hat später seine Theologie wesentliche Wandlungen durchgemacht, und welchen Charakter trug diese Entwickelung, an welchen Wendepunkten trat sie ein? Diese Fragen lassen sich aus den Werken des Reformators nicht allein lösen. Calvin und sein System ist nur zu begreifen aus der religiösen und dogmatischen Entwickelung des gesamten Protestantismus heraus. Zu einer solchen Betrachtung der Theologie Calvins in ihrer geschichtlichen Bedingtheit ist aber weder das Material zusammengestellt, noch wird sich auch bei dem ersten Versuche sofort ein reifes Urteil gewinnen lassen. Es

empfiehlt sich darum vorderhand der Weg der Einzeluntersuchungen. Der Verfasser betritt ihn mit Darbietung der folgenden geringen Gabe, der er einige andere „Untersuchungen zur Theologie Calvins“ in loser Folge anschliessen möchte, wenn Gott ihm Zeit und Kraft dazu gewährt.

Halle, im Mai 1897.

**A. Lang.**

# Einleitung.

Zur Erkenntnis der Grundgedanken der Theologie Johannes Calvins gehört zunächst eine sichere Anschauung in seine religiösen Anfänge. Aber trotz der regen Forschung, deren sich diese Seite seines Lebens mehr als andere bis in die neueste Zeit zu erfreuen hatte, ist die Bekehrung Calvins, ihre Vorbereitung sowohl wie ihr Eintritt, immer noch ein Problem. Dass wir überhaupt von einer „Bekehrung" sprechen dürfen, ist glücklicherweise durch die, wie wir weiter unten sehen werden, so gut wie einzige Selbstaussage des Reformators festgestellt. Aber nicht einmal über den ungefähren Zeitpunkt, geschweige denn über Charakter und Beweggründe dieses einschneidenden Ereignisses herrscht Übereinstimmung.

Die alten Biographen Colladon [1]) und Beza [2]) wissen zu erzählen, dass Calvin von seinem Verwandten, dem bekannten Bibelübersetzer Peter Robert, genannt Olivetan, schon früh religiös angeregt und vor allem dem Studium der Heiligen Schrift zugeführt worden sei. Er habe darin seit 1528 in Orléans und zumal in Bourges unter dem Einfluss des deutschen Lehrers Melchior Wolmar solche Fortschritte gemacht, dass alle, welche die religiöse Frage bewegte, ihn schon damals wegen seiner Einsicht und seines Eifers bewunderten. Die völlige Entscheidung sei freilich erst später nach der Heraus-

[1]) Opera Calvini, Strassburger Ausgabe XXI, S. 54 f.
[2]) Op. C. XXI, S. 121 ff.

gabe seines Kommentars über die Schrift Senecas „de clementia“ zu Paris gefallen, wo er sich entschlossen habe, alle anderen Studien zu verlassen und sich Gott allein hinzugeben. Dieser Darstellung pflichten, wenngleich mit gewissen Modifikationen auch die neueren Biographen Henry (I, 42 ff.), Staehelin (I, 10 ff., 21 ff.) und Kampschulte (I, 221 ff.) bei, indem sie in den Universitätsjahren wenigstens allerlei Bedenken und Zweifel an der alten Religion aufsteigen lassen, die zunächst von den humanistischen Bestrebungen unterdrückt, gegen Ende 1532 oder 1533 doch zur Entscheidung mitgewirkt hätten. Dagegen kommt neuerdings A. Pierson in seiner scharfen, freilich hie und da recht fahrlässigen Kritik aller ihm bekannten, auf die religiöse Stellung des jungen Calvin bezüglichen Nachrichten[1]) zu dem Resultat, weder im Jahre 1533, noch 1534, noch endlich im Anfang von 1535 finde man ein deutliches, unbestreitbares Zeugnis der grossen Umwandlung. Erst die Widmung seiner Institutio, jener grossartige Appell an den König Franz, welchen der Reformator am 23. August 1535 unterzeichnete, zeige uns den Calvin der späteren Jahre, sei das erste unzweifelbare Denkmal seiner Bekehrung. Diese allzukühnen Aufstellungen fielen jedoch gar bald vor neu entdeckten Thatsachen zusammen. Abel Lefranc bot dieselben in seiner höchst dankenswerten Schrift: „la jeunesse de Calvin“,[2]) in welcher er hauptsächlich aus den städtischen Archiven Noyons nicht nur über die Vaterstadt Calvins, sondern auch über seine Familie, den Vater und die Geschwister, sowie über das Jünglingsalter des Reformators selber unerwartete Aufschlüsse zu Tage förderte. Lefranc glaubte nun, in diesem neu entdeckten „Milieu“ und zumal in dem Einfluss Olivetans den Schlüssel zum Verständnis der religiösen Entwickelung des jungen Calvin gefunden zu haben. In teilweiser Übereinstimmung mit dieser Darstellung lenkt die letzte Untersuchung unserer Frage von

[1]) Studien over Johannes Kalvijn (1527—1536), Amsterdam 1881; siehe das Kapitel: Kalvijns geloofsverandering, S. 58—109. Ein Beispiel der Fahrlässigkeit dieses Kritikers bietet mein Aufsatz: Die ältesten theologischen Arbeiten Calvins. Neue Jahrbücher für deutsche Theologie II, S. 279.

[2]) Paris, 1888.

H. Lecoultre[1]) wieder zu den Angaben der ältesten Biographen zurück. Lecoultre muss zwar die Einflüsse des Vaterhauses abschwächen; dagegen glaubt auch er sagen zu dürfen: „Die Bekehrung Calvins (Ende 1533) gab ihm nicht die Überzeugung von der Wahrheit der protestantischen Dogmen, denn er besass sie schon; sie hauchte ihm auch nicht erst ein warmes Interesse für die Dinge des Reiches Gottes ein, er war schon ganz davon durchdrungen; sie war vielmehr bloss der feste Entschluss seines Herzens, fortan sein Verhalten mit ängstlicher Sorgfalt seinen Überzeugungen anzupassen und jedwede Verbindung mit den Irrtümern zu brechen, welche er im Grunde seines Herzens schon früher abgeschworen hatte.“ Was also der Reformator Bekehrung nannte, wäre nichts anderes gewesen, als der moralische Durchbruch, der ihn trieb, die allmählich in ihm erwachsene religiöse Überzeugung offen zu bekennen, und in seinen Folgen ihn nötigte, Frankreich zu verlassen.

Ich kann jedoch dieses Urteil nicht für abschliessend halten. In der Würdigung der aus den entscheidenden Jahren erhaltenen Thatsachen und Schriftstücke ist, wie mir scheint, etwas mehr Kritik am Platze, als sie Lefranc und Lecoultre anwenden. Anderseits hoffe ich, durch ein tieferes Eindringen in jene Reliquien zum erstenmal einige nicht bloss auf Vermutungen gegründete, sondern wirklich bestimmte Erkenntnisse über die Herkunft und den Charakter der religiösen Grundanschauungen Calvins zu Tage zu fördern. Dazu aber müssen wir zunächst uns klar machen, was wir mit Bestimmtheit über die äusseren Verhältnisse wissen, unter denen Calvin seine Jugend verlebte.

[1]) Revue de Théologie et de Philosophie, sous la direction de H. Veuilleumier et J. F. Astié. XXIII année. Lausanne 1890. Darin S. 5 ff.: „La conversion de Calvin, étude morale par H. Lecoultre.“

## 1. Kapitel.

# Der äussere Lebensgang Calvins bis zu seiner Bekehrung.

Glücklicherweise sind durch die neueren Forschungen, zumal durch Lefrancs Mitteilungen, die hauptsächlichsten Daten, die bis zu den entscheidenden Jahren in Betracht kommen, in annähernder Vollständigkeit und Sicherheit festgestellt. Gérard Cauvin, der Vater des Reformators, der in dem Bischofssitze Noyon allmählich zum Notar des Kapitels, Sekretär des Offizialats, Fiskal-Prokurator der Grafschaft und Rechtsbeistand (Promotor) des Kapitels — kurz zum „Faktotum“ des Noyoner Klerus, wie Lefranc sich ausdrückt — aufgestiegen und ausserdem durch die Heirat in eine vermögliche Familie zu Ansehen gelangt war, hatte keinen sehnlicheren Wunsch, als seinen Kindern eine gute Erziehung zu teil werden zu lassen. Er sandte daher seinen Sohn Johannes, der bis dahin die Noyoner Schule besucht und an dem Unterricht der Söhne der adligen Familie Montmor teilgenommen hatte, im August 1523 nach Paris, wo er, bei einem Onkel wohnend, zuerst auf dem Collegium de la Marche den Unterricht Mathurin Cordiers genoss, und dann nach einiger Zeit auf das Collegium Montaigu übersiedelte. Die Kosten dieses langjährigen Aufenthaltes in der Hauptstadt wurden wesentlich vermindert dadurch, dass Johannes am 19. Mai 1521 — ebenso wie 3 Jahre vor ihm dem älteren Bruder Karl — eine der vier Portionen der Kaplanatspfründe verliehen wurde, welche zur Sicherung des Messdienstes an dem Altar de Gésine in der Kathedrale zu Noyon gestiftet war. Dazu trat am 27. September 1527 noch die Kuratstelle von St.-Martin de Martheville, welche er am 5. Juni 1529 gegen die gleiche Stelle in Pont-l'-Évêque, dem alten Heimatsort der Familie, umtauschte.[1]) In dem verderbten Zustande der damaligen kirchlichen Verhältnisse war es begründet, dass

[1]) Lefranc, S. 10 f. und die Pièces justificatives, S. 195 f., 198.

der junge Student die Obliegenheiten dieser geistlichen Ämter anderweitig versehen lassen konnte, während er selbst auch in der Fremde ihre Einkünfte bezog.

Nach Beendigung der Gymnasialstudien, Anfang 1528, verliess der Jüngling Paris — gerade zur Zeit, als ein anderer Student, Ignaz von Loyola, in das Kollegium Montaigu einzog, [1]) — um sich nach dem Willen seines Vaters in Orléans dem Studium der Jurisprudenz zu widmen. Gerhard Calvin war nämlich seit 1528 mit der Geistlichkeit zu Noyon über Vermögensgegenstände in einen langwierigen Streit geraten, der sich bis zu seinem Tode hinzog. Diese Umstände wirkten wohl mit, ihm die in Aussicht genommene geistliche Karriere seines Sohnes zu verleiden, und ihn die Rechte wählen zu lassen als ein „besseres Mittel, um zu Gütern und Ehren zu gelangen". Johannes Calvin studierte demnach zuerst ein Jahr in Orléans unter dem berühmten Juristen der alten Schule Petrus Stella (Pierre Taisan de l'Estoile); hier trat er auch zuerst mit dem ihm bald so nahe stehenden Studienfreund Franz Daniel aus Orléans in Berührung. Beide siedelten im Jahre 1529 mit einander nach Bourges über, wohl um den Gegner Stellas, Andreas Alciat von Mailand zu hören, der die Rechtswissenschaft auf humanistischer Grundlage aufzubauen suchte. Calvin blieb jedoch Stellas Anhänger; nur wurde der Aufenthalt in Bourges dadurch für ihn wichtig, dass er mit dem deutschen Humanisten und Professor der griechischen Sprache Melchior Wolmar aus Rottweil in Beziehungen trat.

Infolge seiner eindringenden Fassungskraft und seines unermüdlichen Fleisses kamen gegen Ende 1530 seine juristischen Studien zum Abschluss. Im März 1531 war er auf einer Reise in Paris, beförderte hier die „Antapologia" seines Freundes Duchemin, der in dieser Schrift ihren Lehrer Stella gegen Angriffe des Albucius, eines Schülers Alciats, verteidigte, zum Druck und schrieb selbst eine vom 6. März datierte Vorrede dazu. In einer öffentlichen Urkunde wird er am 14. Februar 1532 [2]) zum erstenmal unter dem Titel „licentié ès loix" an-

[1]) Lefranc, S. 71.

[2]) Die Urkunde von Lefranc unter seinen pièces justificatives S. 201 ff.

geführt. Da er sich die Würde schwerlich in dem bewegten Jahre 1531 erworben hat, so muss man den Ruhmeserhebungen Colladons und Bezas von den ausgezeichneten Leistungen des jungen Studenten[1]) wenigstens dies entnehmen, dass er entweder schon während seines ersten Aufenthaltes in Orléans diese Würde erlangt, oder dass er sie sich von Bourges aus auf einer Reise nach Orléans an dieser Universität, mit der er, wie es scheint, stets in Verbindung blieb, erworben habe.

Nach Beendigung der Studien in Bourges erforderten die häuslichen Umstände einen längeren Aufenthalt in der Heimat. Im Frühling 1531 brachte er mehrere Wochen an dem Krankenbette seines Vaters zu. Als derselbe aber am 26. Mai entschlief, machte es Mühe, ein ehrliches Begräbnis in geweihter Erde für ihn zu erlangen, denn er starb — als Exkommunizierter. Die Gunst des Noyoner Klerus, welche Gerhard Calvin zeit seines Lebens in reichem Masse besessen hatte, war in den letzten Jahren in das Gegenteil umgeschlagen. Es ist das eine Thatsache von höchstem Interesse, die Lefranc zuerst entdeckte, ohne sie jedoch nach allen Seiten aufklären zu können. Am 27. Juni 1526 wird zum erstenmale, dann weiter am 15. Mai, 30. August und 13. November 1528 gegen Gerhard Calvin vor dem Kapitel verhandelt, weil er über Ausführung der Testamente zweier Kleriker, zu deren Vollstrecker er ernannt war,

---

mitgeteilt, ist eine von zwei Notaren beglaubigte Vollmacht, durch welche Johannes und Anton Calvin „demeurans à Paris“ ihren Bruder Karl in Noyon zum Verkauf eines Erbstückes aus der Nachlassenschaft ihres verstorbenen Vaters ermächtigen. Dieselbe ist datiert: 14. Februar 1531. Lefranc hat dies Datum ohne Bemerkung stehen lassen, obwohl er zwei Seiten vorher eine Urkunde mitteilt, welche bezeugt, dass der Tod des Vaters Gerhard Calvin erst am 26. Mai 1531 erfolgte. Unbekümmert um diesen Widerspruch schreibt Lefranc auf Seite 79, Anm. 3: „Il comparaît comme licencié ès lois dans la procuration du 14 février 1531.“ In Wirklichkeit ist das letztere Datum nach unserer heutigen Zeitrechnung um 1 Jahr hinaufzurücken, da die Franzosen damals das bürgerliche Jahr mit dem 25. März begannen.

[1]) Op. XXI, S. 29: (à Orléans) „il estoit plus souvent enseigneur qu'auditeur; et luy fut offert de le passer docteur pour rien, ce que toutesfois il refusa“. Dass er die Ehrung ausgeschlagen habe, lässt Beza, op. XXI, p. 122 aus.

keine Rechenschaft ablegen wollte. Merkwürdigerweise sind es dieselben Kleriker, durch deren Resignation Karl wie Johannes Calvin ihre Pfründen am Altar Gésine erlangt hatten. Da alle Aufforderungen des Kapitels, sich zu rechtfertigen, ohne Folge blieben, hatte der alte Prokurator sich damit ipso facto die Exkommunikation zugezogen. Doch liessen sich nach seinem Tode die Richter erbitten und sprachen den Verstorbenen los, auf das Versprechen des ältesten Sohnes hin, er werde bis zum Remigius-Tage alle Forderungen erfüllen. Gleichwohl wurde die Sache, wie es scheint, nicht geordnet; vielmehr wurde jetzt auch Karl Calvin in immer heftigeren Streit mit dem Kapitel verwickelt. Schon am 11. Februar 1529 und am 13. Februar 1530 war er zensuriert worden, weil er in dem einen Falle einen Kirchendiener beleidigt, in dem anderen einen Kleriker geschlagen hatte (frappé avec violence). Nach dem Tode des Vaters aber traf auch ihn die Exkommunikation, und als er sich trotzdem zum Subdiakon weihen liess, wurde ihm der Eintritt in die Kirche verboten. Der Streit zog sich ungeschlichtet durch die folgenden Jahre hin. Im Mai 1534 werden ihm nicht nur Verstösse gegen die kirchliche Disziplin, sondern jetzt — aber auch jetzt erst — sogar eine „propositio erronea“, also wohl eine ketzerische Meinung zum Vorwurf gemacht, gegen die man mit aller Vorsicht vorzugehen beschliesst. Drei Jahre später, am 1. Oktober 1537, starb Karl Calvin, ohne mit der Kirche ausgesöhnt zu sein; ja er wies die Sterbesakramente ohne Scheu zurück und bekannte offen seine Häresie.[1])

Das Verhältnis des jüngeren Bruders zur Noyoner Klerisei erscheint indessen durch den Zwiespalt zunächst wenig beeinflusst. Nicht nur wurde ihm gestattet, am 30. April 1529 seine Pfründe am Altar Gésine bis zum 26. Februar 1530, wo

---

[1]) Lefranc, S. 16—21; Pièces justif., S. 196—201. Leider hat Lefranc nicht alle auf Karls Streit bezüglichen Notizen in den ihm vorliegenden Auszügen aus den Kapitelsregistern mitgeteilt. Als Grund gibt er S. 193 die „Kürze“ der ausgelassenen Stellen an. Um so weniger hätten sie fehlen dürfen. Die von Lefranc gegebene Darstellung scheint mir die Schärfe des Zwiespalts etwas zu übertreiben.

er sie wieder übernahm, seinem Bruder Anton zu übertragen — vielleicht, weil Anton in dieser Zeit bequemer die Einkünfte erheben konnte —; sondern am 20. Juni gibt ihm das Kapitel sogar eine Belohnung von sechs Livres für einen Prozess, den er zu gunsten seiner Kapelle führte. Ja, am 27. Dezember 1531 konnte Franz Daniel in einem Briefe an seinen Freund, wenn wir denselben recht verstehen, den Wunsch aussprechen, es möchte durch Fürsprache von Gönnern — man könnte etwa an den Abt Claude de Hangest denken, dem Calvin den Seneka-Kommentar gewidmet hat — bei dem Noyoner Bischof erwirkt werden, dass er den jungen Juristen zu seinem Offizial ernenne oder ihn mit einer anderen Würde bekleide.[1])

Der Plan — oder war es nur ein flüchtiger Gedanke des Freundes? — kam indessen nicht zur Ausführung. Calvin siedelte vielmehr im Laufe des Sommers 1531 nach einem kurzen Besuche in Orléans nochmals nach Paris über und widmete sich nunmehr mit allem Eifer humanistischen Studien. Vielleicht lag der Grund dieses Wechsels hauptsächlich darin, dass er als Jurist noch keine passende Anstellung fand. Als Frucht dieser Studien veröffentlichte er im April 1532 — die Widmung ist vom 4. April datiert — seinen Kommentar zu den zwei Büchern Senecas de clementia. Im übrigen ist das Jahr 1532 in Dunkel gehüllt. Wir wissen nur, dass Calvin sich von Paris aus völlig unbekannten Gründen noch einmal nach Orléans begab, wo er von seinen studierenden Landsleuten zum „substitut annuel du procureur de la nation de Picardie“ erwählt wurde. Als solcher hatte er in zwei Verhandlungen

---

[1]) Op. X b, Nr. 6, S. 11. Daniel an Calvin, Orléans, 27. Dezember 1531: „Scis nos episcopum nationis tuae habere, cuius adventum quotidie exspectamus. Vellem tuorum amicorum opera te illi ita commendatum esse, ut officialis dignitate aut aliqua alia te ornaret.“ Herminjard, correspondance des réformateurs dans les pays de langue française, vol. II, S. 384, n. 2 u. 3 bezieht mit einiger Wahrscheinlichkeit die dunklen Worte: „episcopum nationis tuae“ auf den Noyoner Bischof. Lefranc dagegen liest S. 22 ziemlich kühn folgende Behauptung aus der Briefstelle: „L'église de Noyon songeait alors sérieusement à lui confier les fonctions d'official, c'est-à-dire de juge des choses de la foi.“ S. 37 drückt er sich jedoch vorsichtiger aus.

am 10. Mai und 11. Juni 1533 zu fungieren.[1]) Weiter erfahren wir jedoch nichts über diesen zweiten längeren oder kürzeren Aufenthalt in Orléans. Mit den beginnenden Ferien wird er im Sommer 1533 zu Ende gegangen sein; denn am 23. August erscheint Calvin in Noyon und zwar bezeichnenderweise als Teilnehmer an einer feierlichen Sitzung des Kapitels, welche Gebete gegen die wieder einmal in der Stadt heftig auftretende Pest verordnete.

Bald darauf ist er wieder in Paris. Hier war im Laufe des Jahres 1533 eine mächtige Bewegung zu gunsten der neuen Lehre entstanden. König Franz blieb nämlich während des grössten Teils dieses Jahres der Hauptstadt fern;[2]) dazu schienen auch die politischen Verhältnisse günstig, und so liess seine Schwester Margarethe von Navarra ihren Beichtvater Gérard Roussel, den Schüler von Lefèvre d'Étaples, offen predigen. Mehrere tausend Zuhörer sammelten sich um seine Kanzel, und die Anhänger des Alten gerieten in die grösste Unruhe. Die Häupter der Sorbonne, Beda und Le Picart von dem Collège Navarre, suchten durch Verhetzung des Volkes, durch Anklagen bei den höchsten Behörden und beim König selbst Roussel zu stürzen. Doch die Folge war nur, dass der Herrscher, der sich niemals der Sorbonne zuneigte und gerade jetzt durch ein ungünstiges Gutachten über die Ehescheidung Heinrichs VIII. von England gereizt war, die Ankläger selbst aus Paris verbannte. Bis nach Wittenberg hin erweckte ihr Fall bei allen Freunden des Evangeliums lauten Jubel und die grössten Hoffnungen.[3]) Welchen Charakter freilich die von Roussel entfachte Bewegung trug, lässt sich jetzt nicht mehr mit Bestimmtheit sagen, da wir zu wenig über seine stets schwankenden religiösen und theologischen Anschauungen unterrichtet sind.

---

[1]) Vergl. Doinel im Bulletin de la société pour l'histoire du protestantisme français, 1877, S. 174 ff.

[2]) Nach dem Carneval reiste er in die Picardie und dann in den Süden zu einer Zusammenkunft mit Papst Clemens VII., welche im Oktober in Marseille stattfand.

[3]) Vgl. C. Schmidt, Gérard Roussel. Strasbourg, Paris, Genève 1845, S. 85—94. Ferner Siderander an den Strassburger Professor Bedrot, 28. Mai 1533, Herminjard III, 54 ff. u. a. Briefe.

Doch spricht alles dafür, dass Roussel in dieser Epoche ziemlich unverhohlen sich in seinen Predigten zu den reformatorischen Lehren bekannte,[1]) ebenso wie die beiden ihn unterstützenden Augustinermönche Bertault und Courault, von denen der letztere später als reformierter Prediger in Orbe in der französischen Schweiz bis an seinen Tod thätig war.

Calvin trat offenbar bald nach seiner Ankunft in Paris in diese evangelische Bewegung ein. Denn am 27. Oktober sandte er an Daniel und andere Freunde einen Bericht über einige dadurch veranlasste Unruhen in den Schulen und an der Universität. In dem Collège Navarre war nämlich am 1. Oktober ein Schauspiel aufgeführt worden, in welchem unter leichter Verhüllung die Königin Margarethe und ihr Beichtvater Roussel wegen ihrer evangelischen Bestrebungen öffentlich verhöhnt wurden. Dazu hatte auch die Sorbonne die 2. Ausgabe des „Miroir de l'âme pécheresse" für verdächtig erklärt und unter die verbotenen Schriften gesetzt. Calvin erzählt, wie das Gymnasium für diese freche Neuerung eine exemplarische Strafe empfangen, und die Universität unter Einwirkung ihres Rektors, des jungen Mediziners Nikolaus Cop, das Vorgehen der Sorbonne stark verurteilt habe.[2])

Vier Tage später, am Allerheiligenfeste 1533, hielt derselbe Cop zum Antritt seines Rektorats in einer öffentlichen, nicht bloss akademischen Versammlung eine Rede über die Seligpreisungen, welche die Tradition von Calvin geschrieben sein lässt. Ich glaube früher mit stichhaltigen Gründen nachgewiesen zu haben, dass die Überlieferung nicht irrt.[3]) Als

---

[1]) Siehe darüber weiter unten.

[2]) Op. X b, Nr. 19, S. 27 ff., Herminjard III, S. 106 ff.

[3]) Vergl. meinen Aufsatz: „Die ältesten theologischen Arbeiten Calvins." Neue Jahrbücher für deutsche Theologie II, S. 273 ff. Wenn Kawerau gleichwohl in seiner Bearbeitung von Möllers Kirchengeschichte, Bd. III, S. 159 und in den Nachträgen S. 440 an Calvins Autorschaft noch Zweifel hegt, so legt er dabei m. E. zu viel Gewicht auf die allerdings auffällige Erscheinung, dass die französische Ausgabe von Bezas Vita Calvini [Colladons Biographie ist gemeint, warum das mir unkontrollierbare Citat „ed. Genf, 1663, p. 16" anstatt Op. XXI, S. 56?] den Bericht der lateinischen „suggessit eam Calvinus" auslässt und diesen nur wegen seiner familiarité mit Cop aus Paris sich entfernen lässt." Colladons Darstellung

Calvin infolge des Ereignisses von Paris sich entfernen musste, begann für ihn ein unruhiges Wanderleben. Von den Orten, die er berührte, ist für uns nur sein Aufenthalt im Frühjahr in der Vaterstadt Noyon von Wichtigkeit. Dort legte er am 4. Mai 1534 seine kirchlichen Ämter nieder, sein Kaplanat am Altar Gésine zu gunsten Antoines de la Marlière, das Kurat von Pont-l'Évêque zu gunsten eines Verwandten Guillaume Bosius, genannt Cain.[1])

Dann geschah das merkwürdige, aber seither ganz in Vergessenheit geratene, nur noch in einer seltsamen, von vielen feindlichen Schriftstellern wiederholten Legende fortlebende Ereignis, dass Calvin in seiner Vaterstadt gefangen gesetzt wurde. Erst Lefranc hat diese Thatsache wieder ans Licht gezogen, indem er in einem, vom Kanonikus Sézille angefertigten Auszug aus den Noyoner Kapitelsregistern die Notiz entdeckte: „1533. 26 mai. — M^e Jean Cauvin est mis en prison, à la porte Corbaut, pour tumulte fait dans l'église la veille de la Sainte-Trinité." Was war das für ein Tumult? War er etwa durch ein agitatorisches Auftreten Calvins zu gunsten der neuen Lehre veranlasst? Wir hören nur, dass er am 3. Juni wieder freigelassen, aber am 5. von neuem gefänglich eingezogen wurde. Leider sind diese dürren Notizen das einzige, was uns berichtet wird. Wie die Sache auslief, erfahren wir ebensowenig, als wir darüber unterrichtet sind, ob sich Calvin noch länger in Noyon aufgehalten, und was für eine Thätigkeit er eigentlich dort entfaltet hat. Zwar hat sich ein Brief von Calvins Hand, gerichtet an: „Bucerus episcopus Argentoratensis" und unterzeichnet: „Noviod. pridie nonas

---

ist allerdings älter (1565) und im ganzen zuverlässiger; aber sollte Beza 10 Jahre später seine Angabe, dass Calvin Autor sei, einfach erfunden haben? Welcher erdenkliche Grund liesse sich dafür anführen? Übrigens ist Bezas Bericht des Ereignisses in der Beziehung unstreitig genauer, als er die bei Colladon aus der ersten biographischen Notiz d. J. 1564 übernommene Einleitung (vergl. Op. XXI, S. 56 mit S. 30) von der Sendung Calvins an den Hof in sachgemässeren Zusammenhang gebracht hat (S. 123). — Lefranc und Lecoultre schreiben die Rede ebenfalls unbedenklich dem jungen Calvin zu.

[1]) Lefranc, S. 44 u. pièces just., S. 201.

septembres“ erhalten; aber ich bin nicht sicher, ob unter „Noviod.“ wirklich Noyon zu verstehen und ferner, ob der Brief mit Herminjard in das Jahr 1534 zu setzen ist.[1]) Auf sicheren Boden gelangen wir erst wieder mit der Ende 1534 oder Anfang 1535 erfolgenden Übersiedelung Calvins nach Basel, wo er am 23. August 1535 seine berühmte Vorrede an den König Franz unterzeichnete.

---

Diese Übersicht der auf zuverlässige Nachrichten sich gründenden Daten aus den Jugendjahren Calvins stellt nun zunächst für den Zeitpunkt seiner Bekehrung eine obere Grenze mit ziemlicher Gewissheit fest. Die Behauptung Piersons, dass erst mit seiner Übersiedelung nach Deutschland die protestantische Gesinnung des jungen Gelehrten unzweifelbar hervortrete, fällt vor den eben angeführten Thatsachen ohne weiteres als haltlos zusammen. Denn die lange Reihe der Ereignisse vom Oktober 1533 bis zum Ausgang des Jahres 1534: Der Bericht vom 27. Oktober 1533 über die Unruhen im Collège Navarre und an der Universität,[2]) die Teilnahme an der Rede Cops, die Niederlegung der kirchlichen Pfründen, Calvins Gefangennahme in Noyon, ferner auch ein Brief, den er an den Freund Daniel „ex Acropoli“ sandte, d. h. wahrscheinlich aus dem Hause des Kanonikus du Tillet in Angoulême, wo ihm durch die Fürsorge

---

[1]) Herminjard III, 201 ff. Siehe auch Op. X b, Nr. 16, S. 22. Wir kommen im folgenden eingehend auf den Brief zurück.

[2]) Der Bericht, Op. X b, Nr. 19, S. 27 ff., ist mit vorsichtiger Objektivität abgefasst. Wenn aber Pierson (S. 71 f.) daraus folgert, dass das Schriftstück mehr Sympathien für die altgläubige, als die protestantische Sache aufweist, so verkennt er, dass nach dem Begleitschreiben an Daniel die Erzählung bei verschiedenen Freunden zirkulieren sollte, unter denen sich gewiss noch katholisch gesinnte befanden, wie z. B. Framberg, der ausdrücklich genannt wird, und der der alten Kirche später treu blieb. Calvin fügt darum auch als Nachschrift an Daniel hinzu: „Ut non dicam, haec esse tumultuaria ... Epitomen (d. i. den Bericht) cave temere divulges.“ Gleichwohl finden sich im Bericht Ausdrücke wie „improbitas“, „facinus malignum, audax“ für die Versuche der Altgläubigen; unter „eorum libido, qui rebus novis inhiant“ braucht man m. E. nicht, wie es gewöhnlich geschieht, das Vorgehen der Protestanten, sondern überhaupt ähnliche Ungehörigkeiten, wie sie im Gymnasium vorgekommen waren, zu verstehen.

Gottes in einer Zeit der Verbannung und der Flucht wider Erwarten „ein stilles Nest“ bereitet war,[1]) lassen, wenn auch das eine und andere einzeln in anderem Sinne gedeutet werden müsste, doch in ihrer Folge und ihrem Zusammenhang keinen Zweifel, dass die entscheidende Umwandlung in dem Leben des Reformators erfolgt ist. Es lässt sich nicht mehr leugnen, dass bis zum Ende des Jahres 1533, oder wenn wir auch nach unten einen festen Termin setzen dürfen, zwischen dem 23. August 1533, dem Zeitpunkt seiner letzten Beteiligung an dem katholischen Kirchendienst, und dem Ende Oktober desselben Jahres etwas in seiner Seele vorgegangen ist, das ihn, wie der alte Colladon auch gerade an diesem Punkte angibt, zu dem Entschlusse trieb, „sich fortan gänzlich Gott zu widmen“, „unter Verzicht auf alle übrigen Studien“, wie Beza hinzusetzt. Von jetzt ab stellte Calvin alle seine Kraft in den Dienst des Evangeliums. In zwei grossartig kühnen Versuchen, zuerst in Paris und dann, wie es scheint, auch in Noyon, suchte er die neu erkannte Wahrheit unter seinem Volke zu verbreiten; als beides misslungen, wandte er sich der stillen schriftstellerischen Thätigkeit zu, um sie zu befördern. Aber nicht erst diese wissenschaftliche Arbeit, als deren reifste Frucht die Institutio im Jahre 1536 hervortrat, sondern auch schon die öffentlichen Kämpfe seit dem Herbste 1533 zeigen ihn uns als werdenden Reformator. —

---

2. Kapitel.

## Kritik der bisherigen Erklärungsversuche.

Welche Anstösse aber haben denn Calvin auf die Bahn der Reformation gedrängt? Wo ist der Kreis, auf dessen Einflüsse wir seine Bekehrung zurückzuführen hätten? Wie

[1]) Op. X b, Nr. 20, S. 37 f.

war in den Jahren des Lernens, der Wanderung von Universität zu Universität seine Stellung zum Evangelium?

Ueber diese Fragen erhebt sich der Zwiespalt. Denn während alle Forscher mit alleiniger Ausnahme Piersons über die Grenze nach oben einig sind und übereinstimmend erklären, dass die völlige Bekehrung Calvins erst in dem Jahre 1533 mit seiner mächtigen evangelischen Bewegung erfolgt sei, so gehen ihre Urteile über die Zeit vor 1533 und damit auch über den Charakter der Umwandlung auseinander. Lefranc zeichnet, wie wir hörten, die Heimat Calvins als das „Milieu", aus welchem sein Geist auch in religiöser Beziehung die ersten bestimmenden Eindrücke empfing.[1]) Fast alle hervorragenden Männer der ursprünglichen reformatorischen Bewegung in Frankreich seien, so führt er aus, in derselben Landschaft geboren. Lefèvre d'Étaples, Gérard und sein Bruder Arnauld Roussel, der gelehrte Hebräer Vatable, waren Picarden; Michel Arande, Jean Chatelain und La Forge, der Hauswirt Calvins in dem entscheidenden Jahre 1533, entstammten dem benachbarten Tournay. Ferner war in Noyon selbst nach der Meinung Lefrancs alles für die Bildung einer kleinen heimlichen Gemeinde vorbereitet. — Gerade in den dreissiger Jahren spielte nämlich zwischen dem Kapitel und dem Bischof Jean de Hangest ein heftiger Streit um des letzteren unkanonischen Bart, der sogar die Prozession störte, die wie im ganzen Lande auch in Noyon zur Sühne der unheilvollen Pariser Plakate gegen die Messe vom 14. Oktober 1534 angeordnet war. Übrigens bewahrte der Bischof zeitlebens eine unentschiedene Haltung; zwei seiner Neffen und einer seiner Brüder wurden später offen Hugenotten.[2]) Den Hauptnachdruck aber legt Lefranc auf die Beziehungen zu Olivetan. Dieser später so bekannt gewordene Bibelübersetzer hiess ursprünglich Peter Robert und war ein naher Verwandter Calvins, der Sohn eines Kollegen von Gerhard Calvin. Schon frühe muss er zum evangelischen Glauben übergetreten sein. Am 1. Mai 1528 schreibt der Reformator Butzer an Wilhelm Farel von einem Jüngling aus

[1]) S. 30 ff.
[2]) Lefranc, S. 34—35.

Noyon, der infolge einer Verfolgung von Orléans nach Strassburg übergesiedelt sei und sich dort mit dem Studium der Bibelsprachen beschäftige. Dieser Jüngling ist Olivetan.[1]) Durch ihn sollen nach Lefranc[2]) schon bald zu Noyon in langsamer und heimlicher Verbreitung, besonders unter den Männern der Feder und des Richterstandes, den lutherischen Ideen Anhänger geworben sein. Eine Reihe von Familien wird genannt, welche in Verbindung mit den Roberts und Cauvins den kleinen „clan frondeur" bildeten, gegen den die Kapitelsherren nicht vorzugehen wagten. Ohne diese heimliche, aber kräftige religiöse Opposition sei der langjährige Kampf des Kapitels mit dem Vater Gerhard und dann dem ältesten Bruder Karl Calvin, in dem stets mehr Drohungen als durchgreifende Massregeln angewandt wurden, nicht zu erklären. Dass aber dieser Streit einen mächtigen Einfluss auf die Entwickelung Calvins genommen habe, liege auf der Hand. Allerdings sei der entschiedene Bruch in Calvins Leben erst 1533 erfolgt, aber er sei von langer Hand vorbereitet, und zwar in Noyon, durch seine Erziehung, seine Familienverhältnisse, seine Studien, vor allem durch den Einfluss Olivetans.

Einen Teil dieser Aufstellungen hat schon Lecoultre abgelehnt. Er macht mit Recht darauf aufmerksam, dass Lefranc bei all seinen Behauptungen doch vor dem Jahre 1534 nichts Sicheres über die Existenz einer evangelischen Partei in Noyon habe beibringen können. Von evangelischen Neigungen in der Familie Calvins liegt eine bestimmte Nachricht erst aus dem Mai 1534 vor, als gegen Karl Calvin wegen der „propositio erronea" eine Untersuchung angestellt wurde.[3]) Was hindert aber, hierin den Einfluss des jüngeren Bruders zu erkennen,

---

[1]) Op. X b, Nr. 1, S. 1. Kampschulte I, 231 hatte in dem Jüngling Calvin selbst vermutet, die Strassburger Herausgeber wagen nicht zu entscheiden. Herminjard dagegen hatte schon II, 451 an Olivetan gedacht und hat dann III, 44, auf Grund der Nachschrift eines Briefes des Fortunatus Andronicus an Butzer vom 29. April 1533 seine Vermutung mit Bestimmtheit ausgesprochen. Es liegt kein Grund vor, an ihrer Richtigkeit zu zweifeln.

[2]) S. 36.

[3]) Lefranc, pièces justif., S. 201.

der soeben in Paris den Versuch gewagt hatte, die Universität für das Evangelium zu gewinnen? Weiter kann sich Lefranc auch für eine heimliche Gemeinde in der Stadt während dieser Jahre im Grunde nur auf ein historisches Zeugnis berufen, das aber m. E. sehr vielen Bedenken unterliegt. Es ist das der oben erwähnte Brief von Calvins eigener Hand adressiert: „Domino Bucero episcopo Argentoratensi", und datiert: „Noviod. pridie nonas septembres." Dieses Schreiben gibt sich durchaus als ein vertrauliches zu erkennen. Es enthält nichts von Entschuldigungen oder Lobeserhebungen, wie sie in den Briefen jener Zeit, zumal wenn erst ein weiterer Briefwechsel angeknüpft werden sollte, so überaus beliebt waren. In diesem Falle würde noch heute seitens des jungen, wenig bekannten Franzosen irgend eine Bemerkung dem berühmten Gelehrten und hervorragenden Theologen gegenüber beinahe selbstverständlich erscheinen. Aber Calvin schlägt einen Ton an, als habe er schon längst mit dem Haupt der Strassburger Kirche wenigstens in brieflicher Verbindung gestanden. Er empfiehlt einen Menschen, der aus Frankreich nach Strassburg übergesiedelt war, aber sich genötigt sah, von dort wiederum den Wanderstab zu ergreifen. Doch als er an den Ort des Briefschreibers kam, fand er bei den leichtgläubigen Brüdern keine Unterstützung, weil er von Strassburg aus der Wiedertäuferei angeklagt wurde. Calvin hat ihn in eingehendem Gespräch geprüft, ihn schuldlos befunden und bittet nun Butzer, dem ungünstigen Gerücht entgegenzuwirken und dem armen Menschen zu helfen. Die Strassburger Ausgabe setzt diesen Brief in das Jahr 1532, weil Conrad Hubert, ein jüngerer Kollege Butzers, der noch im 16. Jahrhundert die reformatorischen Briefschaften des Thomasarchivs ordnete, ihn mit dieser Jahreszahl versah. Indessen wäre diese Angabe richtig, so würde die ganze Jugendzeit des Reformators ein unlösbares Rätsel. Herminjard schlägt deshalb 1534 vor. Jedoch hat er sich nicht mit der Frage auseinandergesetzt, ob denn der spätere Verkehr Calvins mit den Strassburger Reformatoren eine so frühe Datierung erlaubt. Nun haben wir zwar einen Brief Capitos an Calvin aus dem Anfang 1535;[1])

[1]) Op. X b, Nr. 24, S. 45 f.

aber es ist am natürlichsten, anzunehmen, dass das darin enthaltene freundschaftliche Urteil über den Entwurf der Psychopannychie erst durch den Aufenthalt des Franzosen in Strassburg bei seiner Übersiedelung nach Deutschland veranlasst ist. Von einer früheren Verbindung mit Capito fehlt uns jede Spur. Butzer dagegen suchte seinerseits erst Ende 1536 dem jungen Reformator sich zu nähern. Am 1. Dezember 1536[1]) forderte er ihn — offenbar unter dem ersten Eindruck der Institutio — in den verbindlichsten Ausdrücken zu einer Zusammenkunft auf, zu deren Vermittelung er sich auch an den oft genannten Franzosen Morelet du Museau in Basel gewandt hatte. Butzer schliesst mit den Worten: „Quod non est datum te nosse et appellare, cum hic esses — jedenfalls bei der Durchreise aus Frankreich nach Basel — dici non potest, ut doleat. Communicat mihi alioqui Capito omnia.“ Capito bedauere es jetzt selbst, damals so vergesslich gewesen zu sein. Darf man nach diesen Worten überhaupt einen Brief Calvins an Butzer vor dem 1. Dezember 1536 für möglich halten, zumal einen Brief in dem Ton des oben skizzierten Empfehlungsschreibens? Ich wage kein abschliessendes Urteil zu fällen, da der Abgangsort des Briefes in der Handschrift nicht anders als „Noviod.“ gelesen werden kann.[2]) Bekanntlich aber war Calvin nach dem 1. Dezember 1536 unseres Wissens nicht wieder in seiner Vaterstadt. Nach Herminjard[3]) wurden auch Nevers und ein Ort bei Bourges, Dun-le-Roy, bisweilen mit Noviodunum bezeichnet; aber sie passen ebensowenig. Vorläufig müssen wir also darauf verzichten, das Dunkel, das über dem Briefe liegt, aufzuklären; ich glaube aber nicht, dass er einen genügend sicheren Anhalt bietet, um auf ihn allein, worauf es bei Lefranc zuletzt hinauskommt, die Existenz einer heimlichen evangelischen Gemeinde in Noyon schon für das Jahr 1534 zu begründen.

---

[1]) Herminjard IV, 117 ff. Dort die richtige Datierung; Op. X b, Nr. 37, S. 66 ff. enthält der Brief die Unterschrift: „Cal. Novembribus“; doch ist dieselbe unrichtig, wie Herminjard nachgewiesen hat.

[2]) Durch die Güte des Studiendirektors Lic. Erichson in Strassburg erhielt ich ein Facsimile der Unterschrift des Briefes.

[3]) III, 204.

Von Noyon kann nach alledem der entscheidende Einfluss schwerlich ausgegangen sein, auch nach dem Urteil Lecoultres,[1] obwohl derselbe das Schreiben vom 4. September nicht näher untersucht. Es bleibt demnach von der Hypothese Lefrancs nur die Einwirkung Olivetans. Sie wurde schon gleich nach dem Tode des Reformators von Beza in der kurzen biographischen Notiz vor dem Josuakommentar bezeugt, wo es heisst, Calvin habe durch seinen Verwandten und Freund einen gewissen Geschmack an der reinen Religion empfangen und von da ab begonnen, dem päpstlichen Aberglauben sich zu entziehen.[2] In der lateinischen Lebensbeschreibung fügt Beza hinzu, seitdem habe er angefangen, die Heilige Schrift zu lesen, und es sei ihm unter diesen Eindrücken leicht geworden, das Studium der Theologie, zu dem er ursprünglich bestimmt war, aufzugeben und zur Jurisprudenz überzugehen.[3] Nach dieser Darstellung müsste jedoch die Anregung Olivetans noch vor 1528 fallen, als sie zusammen in Paris auf der Schule waren. Es möchte aber mit Grund gezweifelt werden, ob damals Olivetans evangelische Überzeugungen selber schon befestigt waren; da er ja nach dem Brief Butzers[4] bei seiner Ankunft in Strassburg in der griechischen und hebräischen Sprache noch völlig unbewandert war. Aus dem späteren Leben des Bibelübersetzers liegt bis zum Jahre 1531 alles im Dunkeln. Um diese Zeit finden wir ihn in der französischen Schweiz, von wo er 1532 zuerst einen Besuch in den Thälern der Waldenser machte, um dann nach kurzer Rückkehr zu Farel bis zum Jahre 1535 dauernden Aufenthalt bei ihnen zu nehmen.[5] Wir befinden uns also auch mit dem behaupteten Einfluss Olivetans auf recht unsicherem Boden.

Ebensowenig tritt uns auf den Universitäten unter den Lehrern Calvins ein Mann entgegen, dem er den Antrieb zu

---

[1] La conversion de Calvin, rev. de Théologie et de Philosophie, XXIII, S. 13 ff.

[2] Op. XXI, S. 29. Dieselben Worte wiederholt Colladon, S. 54.

[3] Op. XXI, S. 121.

[4] Op. X b, Nr. 1, S. 1.

[5] Lefranc hat die uns bekannten Daten aus dem Leben Olivetans, S. 99, Anm. 1 zusammengestellt.

eindringendem Bibelstudium verdankt hätte. Über den einzigen, an welchen man gedacht hat, Melchior Wolmar in Bourges, hat sich der Reformator später selbst in einer jeden Zweifel ausschliessenden Weise geäussert. Am 1. August 1546 widmete er ihm seinen Kommentar zum 2. Korintherbrief, als Zeugnis der Freundschaft und Dankbarkeit für die mancherlei Wohlthaten, welche er von seinem alten Lehrer empfangen hatte. Besonders hoch rechnet er ihm an, dass er ihn mitten unter den Rechtsstudien in die Anfänge der griechischen Sprache eingeführt habe — dagegen vernehmen wir nichts von einer Einführung in die viel höhere und wertvollere Erkenntnis Gottes und der Heiligen Schrift. Wenn je, so ist hier das Stillschweigen bedeutsam. Hätte Calvin dem deutschen Professor eine wesentliche Anregung in Bezug auf sein späteres Lebenswerk verdankt, so würde er bei dieser Gelegenheit nicht unterlassen haben, es rühmend hervorzuheben.[1])

So entgleiten uns denn unter den Händen alle Anknüpfungspunkte, die für die Bekehrung Calvins vor dem Jahre 1533 geltend gemacht worden sind. Nichtsdestoweniger hält auch Lecoultre aus seiner ganzen Auffassung der Entwickelung Calvins heraus in der Hauptsache an der Darstellung der alten Biographen fest. Schon von 1528 an, versichert er, sei Calvin den Gedanken der Reformatoren zugänglich oder wenigstens mit ihnen bekannt gewesen. Aber es sei ein grosser Unterschied, einen Weg zu bemerken, und sich zu überzeugen, dass dieser Weg der wahrhaftige, notwendige sei: ein Unterschied, der, wo es sich um den Weg zur Seligkeit, um die Rechtfertigung handle, ein Abgrund werde, welchen ein abstraktes Studium nie überbrücken könne. Calvin sei schon frühe geneigt gewesen, intellektuell den Thesen der Reformatoren zuzustimmen; aber er habe sehr lange gezögert, auch in der Praxis mit ihnen die letzten Konsequenzen zu ziehen. Gar manches habe ihn davon abgehalten: der Sakramentsstreit, das

[1]) Ebenso urteilt auch Lefranc, S. 39 und 40. S. 82 gebraucht er dagegen im Anschluss an die Schilderung des sprachlichen Unterrichts Wolmars den gewagten Ausdruck: „Ce que Bucer avait été pour Olivetan, Wolmar le fut pour Calvin.“ — Die Vorrede ist abgedruckt Op. XII, Nr. 814, S. 364 f.

ungeordnete, ja zügellose Dogmatisieren einzelner Protestanten, ferner seine tief gewurzelte Neigung zur Ruhe und Zurückgezogenheit, endlich die allgemeine kirchliche Unklarheit, um derentwillen z. B. ein Mann wie Roussel, obwohl dem Dogma nach ein völliger Protestant, zeit seines Lebens in den Formen der alten Kirche ausharrte. Für den ersten Punkt kann sich Lecoultre auf eine Stelle in der Schrift de scandalis berufen, wo Calvin gesteht, er „habe zu seinem Schaden erfahren, was dieser Streit für ein Kunstgriff Satans gewesen, um furchtsame Gewissen im Zweifel zu erhalten. Später habe er jedoch erkannt, dass er mehr durch seinen eigenen Fehler, als durch irgend eine vernünftige Hinderung zurückgehalten sei.“ [1]) Ferner verweist Lecoultre auf die Anrufung der Maria, welche Calvin noch 1533 in der Predigt zum Antritt des Rektorates seines Freundes Cop verwandte. Das sei die letzte Spur der Art, wie auch er trotz besserer Überzeugungen noch lange die katholischen Formen beibehalten habe. Doch die Entschiedenheit, von welcher zugleich das kühne Auftreten am Allerheiligentage 1533 das erste Beispiel biete, habe ihm bei dem Versteckenspielen keine Ruhe mehr gelassen. Plötzlich habe er es als durch und durch sündhaft und verwerflich erkannt, mit den „superstitiones papisticae“ auf irgend eine Art sich abzufinden, und gegen nichts später mehr geeifert, als gegen die Schwäche, innerlich ein Protestant, äusserlich dagegen ein guter Katholik sein zu wollen. Diesen Umschlag in seinem praktischen Verhalten habe er dann seine Bekehrung genannt. Sie war also nach Lecoultre gerade das Gegenteil von dem, was man der späteren Zeit der Reformation und der Orthodoxie mit Recht vorgeworfen hat, dass sie die Annahme der reinen Lehre mit dem Gehorsam des Herzens gegen die göttliche Wahrheit verwechselte. Calvin kannte und liebte schon längere Zeit die evangelische Lehre; aber darin sah er später nichts der Rede wertes; erst als sein Wille sich der erkannten Wahrheit unterwarf, glaubte er sich als evangelischen Christen betrachten zu dürfen. [2])

---

[1]) Op. VIII, S. 57 ff.

[2]) Lecoultre, Revue XXIII, S. 28.

Unstreitig hat diese Auffassung mancherlei Anziehendes. Sie hebt mit richtigem Blick hervor, dass in der Bekehrung des Reformators, der vor allen anderen ein Mann des eisernen Willens war, die sittliche Entschliessung eine Hauptsache sein musste. Aber anderseits, wenn es Calvin Jahre gekostet hätte, um seinen Willen mit seiner Erkenntnis in Übereinstimmung zu bringen, so könnte das doch gerade als Schwäche des Charakters gelten, wie er sie später nie wieder verriet. Wir wenigstens können uns nicht gut vorstellen, wie der Mann der Energie, der geschlossenen Einheit, der später jeden Widerspruch zwischen Erkenntnis und Wirklichkeit sofort empfand und mit allen Mitteln danach trachtete, das, was ihm als göttliche Wahrheit galt, im praktischen Leben durchzuführen, wie dieser Mann fünf Jahre hindurch nur mit dem Kopfe, nicht aber mit dem Herzen, mit der ganzen Person Protestant gewesen sein sollte. Gewiss wird er als Student von der religiösen Frage, die die Welt beherrschte, nicht ganz unberührt geblieben sein; aber es waren doch nur leichte, oberflächliche Eindrücke, die er im Hinblick auf den Sakramentsstreit und auf die Notwendigkeit einer starken einigen Kirche [1]) ohne Bedenken von sich wies.

Denn so allein erklärt sich die Haltung der Schriftwerke, welche aus jener Periode von der Hand Calvins auf uns gekommen sind. Wir haben zunächst eine Anzahl von Jugendbriefen, meistens kurzen Billets, welche vom September 1530 bis Mai 1532 [2]) hauptsächlich an seinen Freund Daniel gerichtet wurden. Sie verraten für religiöse Dinge überhaupt herzlich wenig Sinn. Calvin lebt in jenen Jahren der Freundschaft und seinen Studien. Mit pünktlicher Gewissenhaftigkeit erfüllt er die kleinsten Aufträge und Pflichten gegen seine Bekannten, nimmt es aber auch übel, wenn jene einen Gruss oder Besuch unterlassen. Gelegentlich kauft er für Daniel eine Bibel; aber er misst ihr sowenig Wichtigkeit bei, dass er meint, ihre Übersendung auf gelegene Zeit verschieben zu können. Ein anderes

[1]) Darüber siehe weiter unten in der Besprechung der Schrift gegen Sadolet.

[2]) Op. X b, Nr. 2—15, S. 3—22.

Mal ist er in einem Kloster, um die Vorbereitungen zur Einkleidung einer jungen Nonne zu besprechen, jedoch ohne irgend ein religiöses Bedenken gegen die Handlung an sich zu äussern. Dagegen offenbart sich hier sofort seine moralische Sorgfalt, die Anlage zum Seelsorger, indem er das Mädchen, welches das Gelübde recht leicht zu nehmen schien, prüfte, ob sie auch in vollem Vertrauen auf Gott, nicht in Überschätzung der eigenen Kraft das Joch auf sich nehme. Konnte er so ruhig bleiben, wenn er auch nur als Privatmeinung die Überzeugung hegte, dass die Mönchsgelübde aus Gottes Wort sich nicht begründen lassen?

Doch Lecoultre glaubt, wenigstens aus dem Jahre 1532 ein positives Zeugnis dafür beibringen zu können, dass Calvin schon damals von Beza richtig als ein Mann von geweckterm religiösem Bedürfnis, von protestantischer Überzeugung und frühreifen theologischen Kenntnissen dargestellt sei. Er glaubt es in der Erstlingsschrift des Reformators zu finden, in dem Kommentar zu den beiden Büchern Seneca's de clementia, welchen er zum Beleg seiner Studien über die Bekehrung Calvins neuerdings einer genauen Untersuchung unterworfen hat.[1]) Um zu einer sicheren Entscheidung der Frage zu gelangen, müssen wir ihm auf diesem Wege folgen, wenn er uns auch in eine längere Verhandlung hineinführt, die, wenigstens in dieser Ausdehnung, nicht hierhin gehörte. Lecoultre legt seiner Prüfung des Kommentars die Fragen zu Grunde: ob der Charakter des Werkes auf einen irreligiösen, einen religiös gleichgültigen, einen libertinistisch gerichteten, oder einen entschieden katholischen Autor schliessen lasse? Indem er jede dieser Annahmen verneint, gelangt er von neuem zu dem Schluss, dass Calvin schon in dieser Epoche eine persönliche christliche Überzeugung besass, die sich auf ausreichende Kenntnis der Schrift stützte und bei Gelegenheit mit seltener Energie zum Ausdruck kam.[2])

Wir können diesem Urteil indessen keineswegs beipflichten.

---

[1]) Revue de Théologie et de Philosophie, XXIV année (1891), p. 51—77: Calvin d'après son commentaire sur le de Clementia de Senèque.

[2]) A. a. O., S. 69.

Uns erscheint vielmehr die alte Charakteristik in der Strassburger Ausgabe viel zutreffender, dass in diesem Kommentare wenig von theologischer oder auch nur religiös-biblischer Haltung, ja überhaupt von dem Calvin, wie ihn später die ganze Christenheit kannte, fast nichts als die Eleganz seines lateinischen Stils hervortrete.[1]) Denn es ist eine Schrift ganz im Geiste des Humanismus, der die antike Litteratur zunächst ohne jedes Vorurteil auf sich wirken liess. So fühlt man es auch dem Verfasser an, mit welchem Behagen er sich in die reiche Welt der Alten versenkte. In erster Linie sucht er seinen Autor philologisch zu erklären, und zieht zu diesem Behufe mit geradezu staunenswerter Kenntnis aus den entlegensten Schriftstellern und Dichtern Parallelstellen heran.[2]) Auch die verhältnismässig seltenen Citate aus den Kirchenvätern dienen öfters nur zur Worterklärung.[3]) Daneben versäumt Calvin es allerdings auch nicht, die Aussagen Senecas sachlich zu beleuchten, sei es durch historische und gelegentliche juristische[4]) Bemerkungen, sei es durch Hinweis auf die Lehrmeinungen der Philosophen. In allem aber leitet den jungen Schriftsteller eine unverkennbare Vorliebe für seinen Autor. Ja, er hat nach seiner Vorrede offenbar eine Ehrenrettung Senecas im Auge. Wenn er auch den Namen seines Gegners nicht nennt, so polemisiert er dort doch deutlich gegen das ungünstige Urteil, welches Erasmus in seiner Ausgabe der Werke Senecas 1529 über dessen pantheistische Lehren, den wenig religiösen Charakter seiner Moral, die niedrige Art seiner Satire, endlich über die schlechte Disposition des Schriftstellers gefällt hatte.[5])

---

[1]) Op. V, prol. p. XXXII.

[2]) Vgl. das Verzeichnis der citierten Schriftsteller bei Lecoultre, S. 76 und 77.

[3]) Es werden citiert: Augustin (hauptsächlich de civitate Dei, de vita communi clericorum, de spiritu et litera), Cyprian (epist. ad Donatum), Eusebius (Chronik), Gregor der Grosse (Moralia), Hieronymus (Brief an Rusticus), Lactantius und Synesius.

[4]) Hierhin gehört die einzige scharfe Polemik in dem Buche, gegen den Juristen Alciat (V, 146), gegen den er ja auch schon früher zu gunsten seines Lehrers Petrus Stella aufgetreten war. Lecoultre, S. 53, Anm. 1.

[5]) Vgl. zu dieser Vorgeschichte des Kommentars Lecoultre, S. 54 ff.

Dem gegenüber erklärt ihn Calvin nach Cicero für die zweite Säule der römischen Philosophie und Beredsamkeit. Zwar kann auch er Senecas stoische Ansichten, ebensowenig wie die Breite des Stiles, die geringe Ordnung des Stoffes gutheissen. Aber dafür wird Calvin entschädigt durch die reiche Gelehrsamkeit, die elegante, blühende Schreibweise und vor allem durch die Behandlung der ethischen Fragen. „Hier ist er geradezu König und schafft auf seinem eigensten Gebiete.“[1]) Der Kommentar widmet darum auch den ethischen Gedanken des Philosophen die grösste Aufmerksamkeit und rühmt wiederholt seinen sittlichen Ernst.

An diesem Punkte aber hätte sich doch sicherlich das christliche Urteil in der Betonung der Überlegenheit der Sittenlehre Christi und seiner Apostel deutlich kund thun müssen; zumal Calvin gelegentlich auch die sittlichen Zustände seiner Zeit streift, z. B. die Heuchelei derer straft, welche nach aussen einen „traurigen Heiligenschein“ sich zu geben suchen, während sie innerlich von Lastern triefen.[2]) Sicherlich will er auch den höheren Standpunkt der christlichen Denkweise in Ethik und Religion keineswegs preisgeben. Vielmehr kann er sich hier und da des Lachens nicht enthalten, z. B. bei den Zeremonieen, von denen die Apotheose der Cäsaren begleitet war (S. 84), oder bei dem heidnischen Aberglauben der Wahrsager (S. 62). Ferner verteidigt er die Barmherzigkeit gegen die Härte der Stoiker (S. 154), indem er auf anders lautende Sentenzen der Alten und zuletzt noch auf ein Wort Augustins hinweist; bemerkt auch einmal, anstatt der Fortuna hätte Seneca schon als Stoiker von Gott reden müssen (S. 19). Aber es klingt nirgends ein Herzenston durch, nirgendwo ein tieferes Interesse für die Stellung des Christentums zu den berührten Fragen. Auch dann nicht, wenn er ausdrücklich von „nostra religio“ im Gegensatz zu den heidnischen Anschauungen spricht. Die beiden Male, wo ich diese Wendung gebraucht finde, soll sie offenbar nur den Übergang zu einem Citat bilden, nämlich an der ersten Stelle (S. 18) zu Röm. 13 und an der zweiten (S. 112)

[1]) Op. V, S. 7.
[2]) Op. V, S. 27.

zu einer Sentenz aus Augustin de communi vita clericorum.[1]) Unter diesen Umständen kann auch die Äusserung nicht allzu sehr ins Gewicht fallen, dass die viel gerühmten Tugenden der Heiden nichts seien, wenn ihr Motiv, die Ehrsucht (ambitio) wegfalle (S. 45).[2])

Jedenfalls hätte Calvin, wenn er schon damals evangelische Neigungen oder auch nur eine durchgebildete christliche Überzeugung besass, die Aussagen der heiligen Schrift viel reichlicher verwerten müssen. Aber während die Fülle der Citate aus der klassischen Litteratur, je weiter man liest, desto mehr in Erstaunen setzt, tritt dagegen die Bibel oft in unbegreiflicher Weise zurück. Bei der Behandlung des Verhältnisses von Leben und lebendigem Odem (vita und spiritus, S. 48) lag es doch sehr nahe, an die Schöpfungsgeschichte, bei der Schilderung der Schrecken des Gewissens (S. 102) an Röm. 2,15 zu erinnern. Aber es unterbleibt, ebenso wie der Leser bei der Erwähnung des allgemeinen menschlichen Verderbens (S. 60) auf das Zeugnis des Paulus, bei der Schonung Schwacher (S. 51) auf die Mahnungen Christi vergeblich wartet, während zu beiden Stellen eine Reihe klassischer Citate beigebracht werden. Einmal (S. 56) kommt Calvin fast von selbst in Worte der Bergpredigt hinein: „Deorum est, quod et boni et mali nas-

[1]) Die zweite Stelle schliesst sich an eine Bemerkung Senecas an, dass der Weise bösen Nachreden gegenüber Trost genug in einem guten Gewissen habe. Nachdem Calvin diese Aussage mit zwei Zeugnissen Ciceros belegt hat, fährt er fort: „Haec apud philosophos valeant, nobis vero longe aliud praescribit nostra religio. Nam, ut ait Augustinus de communi vita clericorum: Duae res sunt conscientia et fama; conscientia necessaria est tibi, fama proximo tuo. Qui confidens conscientiae negligit famam, crudelis est.“ Es liegt auf der Hand, dass Calvin hier nur die treffliche Ergänzung Augustins beifügen wollte. Hätte es ihm wirklich, wie Lecoultre zu dieser Stelle anführt, so sehr angelegen, die Überlegenheit der christlichen Moral vor der der klassischen Philosophen an's Licht zu stellen, so wäre wohl eine gründlichere Erörterung am Platze gewesen.

[2]) Lecoultre, S. 67—68, übertreibt die Bedeutung dieser Stelle, wenn er sie zu Ausführungen, wie sie die Institutio von 1558, Op. II, 213, über die ambitio, das entstellende Ingredienz aller natürlichen Tugenden, gewissermassen als Keim zur Frucht in Parallele stellt. Denn merkwürdigerweise fehlt dieser Gedanke in den ersten Ausgaben der Institutio; er würde also erst nach 26 Jahren wieder auftauchen.

cimur, quod communi coelo atque aere fruimur, quod iisdem alimentis sustinemur;“ aber gleichwohl bleibt der erwartete Hinweis aus. Im ganzen werden nur drei Schriftstellen ausdrücklich citiert; Röm. 13, 2 (S. 18), Proverb. 16, 14 (S. 21) und 1. Petri 2,18 (S. 53). Doch es sind auch hier nur untergeordnete Punkte, bei denen sie wie aus zufälliger Erinnerung mit herangezogen werden; sie werden nur obenhin angerührt, und die Art des Citats verrät deutlich, dass der Schriftsteller kein vorzügliches Gewicht auf sie legt.

Dies Urteil wäre allerdings völlig verkehrt, und wir müssten vielmehr vermuten, dass Calvin trotz höherer Schätzung und besserer Kenntnis die Bibel absichtlich in seinem Kommentar zurückstellt, wenn Lecoultre mit seiner Auslegung des Citats aus dem 1. Petrusbriefe recht hätte.[1]) Die Wichtigkeit der Sache erfordert an diesem Punkte noch ein besonderes Verweilen. Calvin schreibt bei der Besprechung des Verhältnisses von Sklave und Herr (S. 53): „Quamobrem Petrus in sua canonica, non vult dominos esse dyscolos, hoc est morosos, et servis difficiles.“ Dieser Satz war den Strassburger Herausgebern durchaus rätselhaft. Sie dachten bei der Stelle etwa an Ephes. 6, 9 oder Kol. 4, 1. „Denn bei Petrus lesen wir die Worte nicht. Aber *δύσκολος* ist auch nicht paulinisch. Übrigens ist zu beachten, dass er von Petri kanonischem Briefe redet, als von seinem einzigen.“[2]) Ein wenig Licht bringt Lecoultre in das Dunkel durch den Nachweis, dass es doch ein Citat aus den Petrusbriefen, nämlich von 1. Petri 2, 18 ist. Der Ausdruck: „dyscolus“ ist die Übersetzung der Vulgata von *ὁ σκολιὸς*; Calvin spricht noch viel später in seinem Kommentar zu den Petrusbriefen seine Verwunderung darüber aus, dass hier ein griechisches Wort mit einem anderen übertragen sei. Die Fassung der Vulgata hat sich also bei dieser Stelle seinem Gedächtnis tief eingeprägt. Was soll aber nun heissen: „Petrus in sua canonica?“ Soll dadurch angedeutet sein, dass Calvin den 2. Brief Petri für unecht hielt? Lecoultre wagt das nicht mit Bestimmtheit zu behaupten; aber er meint doch,

[1]) Revue XXIV, S. 63—65.
[2]) Op. V. S. 53, Anm. 1.

der Ausdruck lasse vermuten, dass Calvin schon damals wahrscheinlich durch Eusebius die Zweifel eines Teiles der alten Kirche in Bezug auf den 2. Brief Petri gekannt habe. Wenn es der Fall ist, so möchten wir lieber an Hieronymus als Quelle denken, dessen Bedenken ja noch in dem späteren Kommentar schwerer wiegen als die des Eusebius. Müsste man dann aber nicht, trotzdem die Seneca-Schrift bisher so wenig davon verriet, die gründlichsten Bibelstudien bei dem 23 jährigen Jüngling voraussetzen, der die Kühnheit besass, eine kritische Frage zu entscheiden, die ein Erasmus[1]) unter Anführung der bezüglichen Stellen aus Hieronymus und Eusebius offen gelassen hatte? Indessen sind diese Vermutungen völlig gegenstandslos, da ihnen eine falsche Deutung des Wortes „canonica" zu Grunde liegt. Schon Lecoultre hätte es auffallen können, dass noch Calvins Kommentar zu den katholischen Briefen in seiner Überschrift den Namen „epistolae canonicae", nicht „catholicae" führt. Woher dieser Name? Nun ist es eine durch die Einleitungen ins Neue Testament längst bekannt gewordene Thatsache, dass die 7 katholischen Briefe bei späteren Lateinern auch „epistolae canonicae" genannt werden. Holtzmann findet zum erstenmal diese Bezeichnung in dem sog. „Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis", d. h. in einem schon von dem Papst Damasus (366—384) herrührenden, dann unter Gelasius (492—96) und Hormisdas (514—523) veränderten und erweiterten Verzeichnis der kanonischen Schriften. Ferner werden Junilius und Cassiodorus als Zeugen dieses Sprachgebrauches angeführt.[2]) Über das spätere Schicksal des Ausdrucks erfahren wir jedoch nichts mehr. Er ist indessen auch in die lateinische Bibel des Mittel-

---

[1]) Adnotationes in Nov. Test., Opera omnia, Lugduni Batavorum, 1705, VI, p. 1068.

[2]) Holtzmann, Einleitung, Freiburg i. B. 3. Aufl. 1892. S. 140 und 153. Vgl. auch Schmiedel in Ersch und Grubers Encyclopädie, Art. Katholische Briefe. Holtzmann fügt hinzu, von den früheren Lateinern kenne niemand, weder Hieronymus noch Augustin. diesen Sprachgebrauch. Ich möchte indessen auf die Stelle im catalogus Hieronymi de viris illustribus hinweisen, welche über die Petrusbriefe handelt: „Scripsit duas epistolas, quae canonicae nominantur: quarum secunda a plerisque eius

alters eingedrungen. Es fehlt mir an Zeit und Hilfsmitteln, um weitere vorreformatorische Ausgaben zur Vergleichung heranzuziehen; aber vor mir liegt eine schön ausgestattete Vulgata, welche nach der Schlussbemerkung 1518 in Lugdunum, doch wohl Lyon, gedruckt wurde. Unter anderen Beigaben werden hier die einzelnen Bücher mit Vorreden des Hieronymus eingeführt.[1]) Die Reihenfolge der neutestamentlichen Schriften ist die des Damasus: Die „Actus Apostolorum" stehen hinter den 14 Paulusbriefen und dann folgen die übrigen Briefe. Die letzteren tragen überall die Bezeichnung: „epistolae canonicae"; z. B. gleich in dem Verzeichnis der Schriften am Eingang: „Epist. Jacobi etc., quae septem posteriores canonicae appellantur", oder „Canonica Johannis prima incipit", „canonica Johannis secunda et tertia". Ferner auch in dem Text (fol. CCCIX): „Incipit prologus beati Hieronymi presbyteri in septem epistolas canonicas". Nur einmal wird zu den Worten in der Vorrede des Hieronymus zum Jacobusbriefe: „unam scripsit epistolam, quae de septem canonicis est",[2]) am Rande bemerkt: „aliis catholicis". In diesem Sprachgebrauch liegt offenbar auch die Erklärung des merkwürdigen Ausdrucks Calvins: „Petrus in sua canonica". Er soll weiter nichts besagen, als: „Petrus in seinem Brief", eine ähnliche Nachlässigkeit des Citats, wie wenn er Proverb. 16, 14 einfach durch Hebraeus Paroemiastes citiert. Die von Lecoultre aus der letzten Ausgabe der Institutio, lib. III, cap. 2, dist. 21 beigebrachte Parallele: „Johannes in sua canonica" ist ganz

esse negatur propter stili cum priore dissonantiam." Es ist mir sehr zweifelhaft, ob die gesperrten Worte hier nur bedeuten sollen: „welche für kanonisch gelten", oder ob schon der spätere Name dort angedeutet ist.

[1]) Der volle Titel ist am Schlusse, fol. CCCXVII wiederholt: Biblia cum concordantiis veteris et novi testamenti, necnon et iuris canonici, ac de diversitatibus textuum, canonibusque evangeliorum, ac quibusdam temporum incidentibus in margine positis etc. Impressa Lugduni per Jacobum Sacon. Expensis notabilis viri Antonii Koberger Nurembergensis. Anno 1518.

[2]) Diese Worte aus dem liber de illustribus viris sind ein weiterer Beleg zu der oben betreffs Hieronymus geäusserten Vermutung.

ebenso zu erklären.[1]) Die Zeit und der Ort der Veröffentlichung jener Vulgataausgabe machen den Gedanken gar nicht so unwahrscheinlich, dass Calvin gerade sie oder doch sicher eine ähnliche Ausgabe während seiner Studienzeit gelegentlich benutzt hat. Dann hat er aber auch schon damals aus den Vorreden zu den einzelnen Büchern von den Bedenken des Hieronymus an der Echtheit einzelner Schriften, wie dem 2. Petrus-, den beiden kleinen Johannes- und dem Judas-Briefe Kenntnis genommen. Aber solche kritischen Fragen haben ihm nie sonderliche Beschwerden gemacht. Das ehrwürdige Gewand, in welchem ihm die Zweifel gewissermassen als Bestandteil des Bibelkodex zuerst entgegentraten, musste ihre Bedeutung bedeutend abschwächen. Über die von Hieronymus vorgezeichnete Linie aber ist er später höchstens im Hebräerbrief hinausgegangen.

---

Nach alledem dürfen wir wohl als gesichertes Resultat unseres Exkurses betrachten, dass die Kenntnis, welche Calvin im Jahre 1532 von der Heiligen Schrift besass, sich auf die Vulgata beschränkte. Darin aber liegt bei der Gründlichkeit, welche dem Gelehrten Calvin von Anfang an inne wohnte, bei seiner Stellung inmitten des Humanismus, bei seiner Aufmerksamkeit auf alles, was Erasmus, der König der Humanisten, veröffentlichte, noch abgesehen von den übrigen durch den Seneca-Kommentar an die Hand gegebenen Argumenten, der Beweis, dass bis dahin die Heilige Schrift noch nicht in den Kreis der Interessen Calvins getreten ist. Er hat sich offenbar noch nicht eingehend mit ihr beschäftigt. Er ist ein Humanist, wie der von ihm so hoch verehrte Budaeus, der Gegner der Protestanten,[2]) den er als „erste Zierde und Spitze der Litteratur“ preist.[3]) Die Bibel ist Calvin noch ein verschlossenes Buch, weil sein Herz nicht für sie schlägt.

Wir müssen deshalb alle Erklärungsversuche, welche die

---

[1]) Es ist also verkehrt, in dieser Bezeichnung ein kritisches Urteil zu finden, wie es gewöhnlich geschieht; vgl. Holtzmann, S. 158.

[2]) Lecoultre in der Revue XXIV, S. 71.

[3]) Op. V, 54. Vgl. unten das Urteil über Erasmus.

Anfänge der Umwandlung des grossen Bibeltheologen schon in die Studienzeit verlegen wollen, als durchaus verfehlt ablehnen. Vor dem Jahre 1532, und wir dürfen noch weiter gehen, bis vielleicht zur Mitte 1533, ist die religiöse Frage für ihn so gut wie nicht vorhanden. Wir haben uns den Calvin jener Jahre vorzustellen als einen Jüngling von ungemeinem Wissensdurst. Er hungert danach, Kenntnisse, Sachen in sich aufzunehmen, und die Form zu beherrschen, welche sie verwerten hilft. Nachdem er auf der Schule zu Paris einen guten Grund in der lateinischen Sprache gelegt, stürzt er sich zunächst in die Rechtswissenschaft, um dann, da der Erfolg weder äusserlich noch innerlich befriedigte, zu den Klassikern überzugehen. Sie schienen ihm ein geeignetes Objekt zur Schärfung seines Geistes, zum Erweis seiner Tüchtigkeit und damit auch zur Erlangung einer angesehenen äusserlichen Stellung. Ich erinnere daran, mit welcher Spannung der junge Schriftsteller den Erfolg seines Erstlingswerkes nach einem Briefe an Daniel erwartete. [1]) Dagegen sich innerlich mit dem Inhalt der klassischen Schriften auseinanderzusetzen, zu philosophieren, sich eine Welt- und Lebensanschauung zu erwerben, in der Tiefe des Herzens und Gewissens um die Wahrheit zu ringen, das liegt dem sittlich ernsten, aber im übrigen für die Welt und ihre Ehren und Freuden durchaus aufgeschlossenen jungen Manne in dieser Epoche noch völlig fern.

Eine Wendung trat hierin erst in der 2. Hälfte des Jahres 1533 ein. Woher sie kam, und welcher Art sie war, darüber ist es, nachdem wir eingesehen haben, wie wenig die bisherigen Erklärungsversuche im stande waren, das Problem zu lösen, nunmehr Zeit, die eigenen Aussagen Calvins über seine Bekehrung zu hören und uns über ihren Inhalt und ihre Bedeutung klar zu werden.

---

[1]) Calvin an Daniel, 22. April 1532, Op. X b, Nr. 13, S. 19 f.

3. Kapitel.

# Das Selbstzeugnis Calvins über seine Bekehrung.

Infolge einer merkwürdigen Eigentümlichkeit seines Charakters, der in dem Drang zu strenger Ordnung und Gesetzlichkeit das individuelle, freie Gemüts- und Gefühlsleben beschneiden, und wie es scheint, nur für die Gemeinschaft bestimmt, die eigene Person am liebsten ganz zurücktreten lassen möchte, [1]) hat der französische Reformator in all seinen Schriften nur sehr selten von sich selbst gesprochen. In Bezug auf seine Bekehrung finden sich, abgesehen von ein paar geringfügigen anderweitigen Bemerkungen, nur zwei Stellen, welche über Wesen und Beweggründe dieser Grundlage seines Lebenswerkes, über Erfahrungen und Einflüsse, die sie herbeiführten, einiges Licht verbreiten. Sie sind in der Schrift gegen den Kardinal Sadolet und in der Vorrede zu der Auslegung der Psalmen enthalten.

Dabei hat man jedoch aus der Schrift an Sadolet, um mit ihr zu beginnen, bisher noch viel mehr herausgelesen, als sie m. E. besagen will. Man wird nämlich die Antwort Calvins nur dann recht würdigen, wenn man, was bisher zu wenig geschah, ihre Veranlassung, das Sendschreiben Sadolets selbst, zur Vergleichung heranzieht. Der Kardinal hatte den Auftrag einer Prälatenversammlung, welche anfangs 1539 in Lyon über Genfs Wiedereroberung für den Katholizismus beriet, äusserst geschickt ausgeführt. In kluger Berechnung hatte er „seine teuren Brüder, die Syndike, den Rat und die Bürger von Genf“ sehr gelinde behandelt; alle Schuld des Abfalls dagegen auf die ehrgeizigen und herrschsüchtigen Verführer gewälzt. Besonders wirkungsvoll musste ihm eine Stelle erscheinen, in der er zwei Bekenntnisse vor dem Thron des

[1]) Vgl. meine Schrift: Das häusliche Leben Johannes Calvins, München 1893, S. 5.

Richters am jüngsten Tage gegenübergestellt hatte, das eines schlichten Sohnes der katholischen Kirche, der sich seiner Übereinstimmung mit allen heiligen Lehrern und Vätern rühmen darf, das eines Lehrers des neuen Glaubens, der gestehen muss, nur weil er alle Macht in den Händen der unwissenden und sittenlosen Priester, sich selbst, den viel gelehrteren Theologen dagegen zurückgesetzt sah, habe er den Glauben ohne gute Werke im Gegensatz gegen alle Kirchenväter, Konzilien, Päpste gepredigt, und nur aus Ruhmsucht, um die bestehenden Machthaber zu stürzen und Zwietracht und Hader zu säen, habe er dem Schriftstudium sich mit Eifer hingegeben.[1]) Diesem gewandten Appell an Herz und Gemüt der Abgefallenen passt sich Calvins Antwort in allen Stücken an. Er verteidigt sich und seine Freunde zunächst gegen den Vorwurf des Ehrgeizes und der Habsucht, was dem aus Genf Vertriebenen, der gerade damals in Strassburg häufig genug mit pekuniären Verlegenheiten zu kämpfen hatte,[2]) besonders leicht werden musste. Niemand, der noch ein wenig Scham besitze, könne von ihm behaupten, dass er um äusserer Vorteile willen des Papstes Reich verlassen habe: sein höchster Wunsch, Musse für litterarische Arbeiten in einer ehrenhaften und freien Stellung zu erlangen, wäre ihm gewiss auch dort gewährt.[3]) Nach dem eingehenden Nachweis, dass sein und der anderen Reformatoren Vorgehen nur von reinem Eifer um die göttliche Wahrheit geleitet war, versetzt auch er seine Leser an den Tag des letzten Gerichts. Zuerst stellt er der zweiten Apostrophe Sadolets die Rechtfertigung des evangelischen Predigers gegenüber. Von den Personen will er nicht sprechen, „da ihr Heil nicht auf beredte Verteidigung, sondern auf demütiges Bekenntnis und herzliche Abbitte sich gründet". Aber soviel das Amt angeht, brauche niemand seinesgleichen sich zu scheuen, vor Gottes Thron also zu sprechen: „Ich hörte aus deinem Munde, o, Herr, es gebe kein anderes Licht

---

[1]) Op. V, S. 369—384, besonders S. 379 ff.

[2]) Ed. Stricker, J. Calvin als erster Pfarrer der reformierten Gemeinde zu Strassburg. 1890, S. 39 f. Mein „häusliches Leben". S. 9—11.

[3]) Op. V, S. 389.

der Wahrheit, unsere Seelen auf den Weg des Lebens zu leiten, als das, welches dein Wort anzündet. Ich hörte, es sei alles eitel, was auch immer der Menschengeist über deine Majestät, über die Anbetung deiner Gottheit, über die Geheimnisse deiner Religion aus sich selbst sich ersinnt. Ich hörte, es sei lästerliche Verwegenheit, die dem Gehirn der Menschen entsprungene Lehre an Stelle deines Wortes der Kirche aufzulegen." Und doch hatte das arme Volk bis zur Reformation nichts als fremde Dogmen, gefährliche Irrtümer, Lügen, Aberglauben. Die Ehre Gottes, die Würde der Person Christi, die Bedeutung seines Werkes, der Weg des Heils, das Verständnis der Sakramente: Alles war durch unnützen Menschenwitz und Menschenwahn befleckt. „Damit ich dies, o Herr, bemerkte, hast du mich mit deines Geistes Klarheit erleuchtet, damit ich ergriffe, wie verrucht und schädlich es sei, hast du mir die Fackel deines Wortes vorgehalten; damit ich es nach Gebühr verabscheute, hast du meinen Geist getroffen." Und was ich aus deinem Munde gelernt, habe ich rein und treu Freund und Feind verkündigt. Wenn man mir vorwirft, die Einheit der Kirche zerstört zu haben, so kannte ich nur die Einheit, welche bei dir anfängt und bei dir aufhört. Wollte ich mit denen, die sich zu Leitern der Kirche und Säulen des Glaubens aufwarfen, Frieden halten, so hätte ich ihn nur um den Preis deiner Wahrheit erkaufen können. Nicht die sind Schismatiker, welche den zusammengesunkenen Bau der Religion wieder aufzurichten suchen; sie bleiben vielmehr in der wahren Einheit der Kirche, so lange sie alle Streitigkeiten deinem Worte allein zur Entscheidung unterwerfen. [1])

Wie weit erhebt sich diese grossartige, an Paulus erinnernde Sicherheit der Überzeugung über den vorsichtigen Hinweis des Kardinals auf das Alter der alten Kirche, von deren jetzigen Vertretern er selbst nicht viel Rühmenswertes zu sagen weiss! Calvin führt die Wahrheit der protestantischen Lehre nicht auf eine schwankende Grösse der Geschichte, sondern auf eine direkte Eingebung Gottes zurück. Augen-

[1]) Op. V, S. 407—411.

scheinlich redet er hier nicht bloss im eigenen Namen, sondern in dem Namen aller Lehrer des Evangeliums. Aber er wird dabei doch so warm, dass man deutlich den Pulsschlag seines eigenen Herzens heraushört. — Auch für ihn, so dürfen wir vermuten, ist ein Augenblick gekommen, wo er, der noch vor kurzem die Sprüche heidnischer Rhetoren, Poeten, Philosophen neben oder gar über die Kirchenväter und die Bibel setzte, erkannte, dass es nur eine Wahrheit auf Erden gibt, die Offenbarung Gottes in der Schrift. Alles andere hat nur Wert, soweit es mit dieser Quelle der Wahrheit übereinstimmt, und wird verwerflich, sobald es sich irgend von ihr entfernt. In ihr allein liegt das Recht wie die Richtschnur für die Reformation der Kirche; auf sie darf sich der Reformator allen Anfeindungen gegenüber, ja auch im jüngsten Gericht berufen. In der Wärme seines Gefühls schildert Calvin den Eintritt dieser Erkenntnis mit Worten, die fast an einen mystischen Vorgang erinnern. Indessen, da er nicht für sich allein spricht, will er wohl nur sagen, dass Gott uns in seinem Wort persönlich entgegentritt. Sein Geist waltet darin und gibt ihm ewige Wahrheit. So wie wir in ihm Gott reden hören, so wird er auch am jüngsten Tage urteilen.

Offenbar liegt hier, wie sich uns auch von anderer Seite bestätigt, ein Grundbestandteil der evangelischen Überzeugungen des Reformators vor uns, die er in seiner Bekehrung gewonnen hat. Gerne hätten wir aber nun eine nähere Ausführung über die äusseren Vorgänge und die inneren Kämpfe, unter denen er die entscheidende Wendung zur Schrift nahm. Aber darüber bietet weder die erste Apostrophe Aufschluss, noch auch, wie man oft gemeint hat, die Verteidigungsrede, welche Calvin nach der Rechtfertigung des Lehrers dem evangelischen gemeinen Manne, um auch ihn gegen Sadolets Schmeichelreden zu festigen, in den Mund legt. Er sei, so sind ungefähr ihre Gedanken, von Jugend an christlich erzogen, d. h. so weit damals etwas vom wahren Christentum übrig geblieben sei, und habe stets mit Eifer die Lehren der katholischen Religion befolgt. Aber darin habe er den Frieden seines Gewissens nicht finden können. Denn „so oft ich in mich ging, oder den Geist zu dir, o Herr, erhob, ergriff mich der äusserste Schrecken,

den keine Sühnmittel, keine Büssungen heilen konnten". Als nun eine andere Lehre aufkam, die nicht vom Christentum ableiten, sondern zu seinem wahren Quell zurückführen wollte, „habe ich ihr, von dem gänzlich Neuen abgestossen, nur ungern mein Ohr geliehen, und anfänglich, wie ich gern gestehe, streng und scharf Widerstand geleistet. Denn nach der den Menschen angeborenen Ausdauer oder Hartnäckigkeit, mit der sie einmal angenommene Einrichtungen zu erhalten streben, liess ich mich nur sehr schwer zu dem Bekenntnis bewegen, mein ganzes Leben habe in Unwissenheit und Irrtum gesteckt. Eins vor allem hielt mich zurück, die Ehrfurcht vor der Kirche. Aber als ich endlich das Ohr öffnete und mich belehren liess, sah ich ein, wie überflüssig die Furcht sei, es möchte der Majestät der Kirche etwas abgehen." Er hörte von den evangelischen Predigern, dass sie von Herzen die Einheit erstrebten, dass aber ebenso eifrig die vorhandenen Mängel zu verbessern seien. Auch hätten schon früher heilige Knechte Christi mit Antichristen in der Kirche zu kämpfen gehabt, und das Papsttum habe in einer Zeit religiöser Unwissenheit und Stumpfheit sich ohne Grund in Gottes Wort, ohne ordentliche Berufung durch die Kirche zu ihrem Haupte gemacht. Endlich habe man ihn überzeugt, dass er um des Gewissens willen vor diesen Dingen nicht ruhig die Augen zudrücken dürfe, als gingen sie ihn nichts an. Da aber sei er erst aufgewacht und habe mit Schrecken erkannt, in welchen Sumpf von Irrtümern, in welchen Schmutz, in welches Elend er versunken sei. Die Angst vor dem ewigen Tode habe ihn getrieben, nicht ohne Seufzen und Thränen, über sein bisheriges Leben den Stab zu brechen und in Gottes Leben sich zu bergen. [1])

Es ist klar, dass sich der Reformator hier, sogar in der Sprache, auf den Standpunkt eines Mannes aus dem Volke stellt. Je weniger ein solcher auf das eigene Urteil sich verlassen konnte, desto mehr musste für ihn der noch in den Trümmern imposante Bau der einen katholischen Kirche ins Gewicht fallen. Gerade auf diese Schwäche hatte ja der

[1]) Op. V, S. 411—413.

Kardinal so klug spekuliert, und darum ist Calvin vor allem bestrebt, seinen „plebeius“ (S. 413) nach dieser Seite durch eine passende Antwort zu sichern. Wir haben also gar kein Recht, zu vermuten, in den dargelegten Zweifeln und ihrer Lösung spiegelten sich Calvins eigene Kämpfe. Im Gegenteil möchten wir fast meinen, das Ansehen der römischen Kirche habe ihm selbst recht wenig gegolten, da er ja erst aus den angeborenen konservativen Neigungen der Menschen die Scheu vor ihr sich erklärt. Möglich ist es ja immerhin, dass auch in dies Bekenntnis sich mancherlei aus seiner eigenen Erfahrung einmischt, aber dieses Eigene aus dem ganzen Kunstprodukt mit seinem bestimmten litterarischen Zweck auszusondern, ist nicht möglich. Für die Biographie Calvins ist darum u. E. diese Stelle nicht mehr, wie es bisher noch stets geschehen, oder doch nur in sekundärer Weise zu verwenden.[1]) Wir müssen uns begnügen, aus der Schrift an Sadolet das eine zu entnehmen, dass Calvin in seiner Bekehrung die Einsicht in die alle menschliche Autorität überragende Bedeutung der Heiligen Schrift als der Stimme Gottes gewann, welche in ihr abgesehen von aller menschlichen Vermittelung, rein und lauter dem Herzen sich kund gibt. —

Viel wichtiger, weil in seinen Beziehungen auf Calvins Person viel deutlicher, ist das zweite Selbstzeugnis in der Vorrede zum Psalmenkommentar vom Jahre 1557.[2]) Hier zeichnet der alternde Reformator in einer, soweit ersichtlich, nur erbaulichen Tendenz die Grundlinien seines Lebenswerkes von den ersten Anfängen bis zu dem augenblicklichen Stand der Dinge in Genf. Der leider allzukurze Überblick über die

[1]) Wenn von den Biographen zur Schilderung der Bekehrung Calvins ausser den beiden Bekenntnissen noch andere Stellen aus der Schrift an Sadolet verwandt werden, so ist das rein willkürlich. Z. B. die schöne, auf die Rechtfertigung durch den Glauben bezügliche Stelle, die Stähelin I. S. 28 zum Schlusse seiner Darstellung anführt: „Nur einen Hafen des Heils gibt es für unsere Seelen“ u. s. w. gehört in ihrem ursprünglichen Zusammenhang (Op. V. S. 397) zu einer kurzen Inhaltsangabe des von Calvin verfassten Genfer Katechismus. Auf diese Weise hätte freilich das Kapitel von der Bekehrung Calvins fast aus allen seinen Werken durch mehr oder minder ansprechende Citate vermehrt werden können.

[2]) Op. XXXI, S. 13—36.

vielen Kämpfe und Mühsale soll bezeugen, dass der Verfasser nach solchen Erlebnissen zum Verständnis und zur Auslegung der Klagen und Lobgesänge, der Freuden und Leiden des Königs David in vorzüglicher Weise berufen sei. Rasch geht Calvin in dieser Schilderung über die Zeit vor seiner Bekehrung hinweg. Schon in zartem Alter zur Theologie bestimmt, sei er auf den Wunsch seines Vaters, um im Irdischen besser voranzukommen, zum Studium der Rechte [1]) übergegangen, bis „Gott endlich durch den geheimen Zügel seiner Vorsehung seinem Lauf eine andere Richtung gab". Die folgenden Sätze müssen wir im lateinischen Wortlaut einfügen: „Ac primo quidem, quum superstitionibus papatus magis pertinaciter addictus essem, quam ut facile esset, e tam profundo luto me extrahi, animum meum, qui pro aetate nimis obduruerat, subita conversione ad docilitatem subegit. Itaque aliquo verae pietatis gustu imbutus tanto proficiendi studio exarsi, ut reliqua studia, quamvis non abiicerem, frigidius tamen sectarer. Necdum elapsus erat annus, quum omnes purioris doctrinae cupidi ad me novitium adhuc et tironem discendi causa ventitabant." [2])

Aus diesem Bekenntnis erhellt zunächst, dass wir mit Recht von einer „Bekehrung" sprechen. Calvin ist nicht allmählich in die religiösen Ideen hineingewachsen, sondern entsprechend der Heftigkeit und Leidenschaftlichkeit seines Charakters, die bis in sein Alter hinein bemerklich blieb, [3]) hat er einmal von Gottes Hand erfasst, plötzlich mit all seinen bisherigen Bestrebungen und Idealen gebrochen und einer neuen Lebensanschauung und Lebensauffassung sich zugewandt. In den Irrtümern der alten Kirche tiefer als andere verstrickt, fühlte er mit einem Schlage die Hand des Wahrhaftigen, und er musste ihr folgen, ohne langes Besinnen. Das Ereignis ist — um zunächst den äusseren Vorgang ins Auge zu fassen —

---

[1]) Es ist zu beachten, dass er hier den nochmaligen Wechsel von der Jurisprudenz zu den humanistischen Studien gar nicht erwähnt; er erfolgte also nicht aus tieferen, innerlicheren Beweggründen. Wir haben oben (S. 8) auf die wahrscheinliche Ursache dieses letzten Wechsels hingewiesen.

[2]) Op. XXXI, S. 21.

[3]) Vgl. darüber mein häusliches Leben J. Calvins, S. 32f.

so rasch eingetreten, dass er es später noch genau datieren kann. Dies bietet auch dem Historiker eine glückliche Handhabe, vorausgesetzt, dass er im stande ist, das nach kaum einer Jahresfrist erfolgende „Zuströmen aller nach reiner Lehre Begierigen, um von dem Neuling zu lernen," richtig zu deuten. Es wäre am einfachsten, diese Worte auf Calvins Hervortreten in der Angelegenheit des Rektor Cop zu beziehen,[1]) so dass dann etwa das Ende 1532 oder der erste Anfang 1533 als näherer Zeitpunkt der Bekehrung sich ergäbe. Indessen würde zu dieser Berechnung nur wenig stimmen, dass Calvin trotz der geförderten evangelischen Erkenntnis noch am 23. August 1533 in Noyon an dem katholischen Kirchendienst sich aktiv beteiligte, und erst am 4. Mai 1534 seine Pfründen niederlegte. U. E. verträgt sich aber auch jene Beziehung nicht mit der Fortsetzung des Berichts im Psalmenkommentar. Es heisst nämlich dort gleich weiter: „Ego qui natura subrusticus umbram et otium semper amavi, tunc latebras captare: quae adeo concessae non sunt, ut mihi secessus omnes instar publicae scholae essent." Dieser Satz, der sich doch wohl auf das Wanderleben Calvins im Jahre 1534 bezieht, will nur den vorigen erklären. So können wir denn auch die ihm so rasch aufgenötigte Lehrthätigkeit nur in dem unruhigen Jahre 1534 suchen, etwa in seiner Wirksamkeit bei dem Kanonikus du Tillet in Angoulême, von der die Biographen so Rühmliches berichten.[2]) Von dem Ansehen, welches der Neubekehrte schon damals unter den reformatorisch Gesinnten genoss, zeugt ja auch der erste unveröffentlichte Entwurf seiner Psychopannychie, zu der er in Orléans 1534 eine Vorrede schrieb.[3]) Nach alledem würden wir auch auf diesem Wege zur Bestätigung dessen, was die Feststellung der Daten seines äusseren Lebensganges uns schon lehrte, auf den Sommer oder Herbst 1533 als den Zeitpunkt der raschen Bekehrung des Reformators geleitet.

Wenn wir hier, einen Augenblick innehaltend, die Lage

---

[1]) So geschieht es von Kampschulte, S. 242.

[2]) Op. XXI, S. 56 und 123.

[3]) Vgl. meinen Aufsatz: „Die ältesten theologischen Arbeiten", S. 293 ff.

der Dinge in Paris um jene Zeit uns vergegenwärtigen, so können wir nur in Gérard Roussel und der von ihm ins Leben gerufenen Bewegung das Werkzeug vermuten, dessen sich Gott bediente, um den künftigen Reformator zu die erste Berührung mit dem Evangelium zu bringen. Allerdings wissen wir von dem Charakter der Predigten Roussels zu wenig, um seinen Einfluss auf Calvin mit voller Bestimmtheit zu zeichnen. Aber dass er überhaupt auf ihn einwirkte, dafür scheint uns Calvin selbst ein Zeugnis an die Hand zu geben. Bekanntlich wurden die Evangelischen nach der Rückkehr des Königs von der Zusammenkunft mit dem Papste im Oktober 1533 in ihren Hoffnungen arg enttäuscht, und sogar nach den Plakaten gegen die Messe (in der Nacht vom 13. auf den 14. Oktober 1534) von neuem aufs strengste verfolgt. Roussel aber sank jetzt in seine Mystik zurück, welche ihn zuletzt sogar nicht hinderte, einen ihm von der Königin Margarethe angebotenen Bischofsstuhl zu besteigen. Doch da erhob sich der einstige Freund gegen ihn und klagte ihn in einer 1537 zu Basel erschienenen Schrift: „Epistolae duae de rebus hoc saeculo cognitu apprime necessariis" aufs bitterste an, sich selbst ungetreu geworden zu sein. Der zweite dieser beiden offenen Briefe Calvins ist nämlich nach dem Zeugnis Bezas an Roussel gerichtet.[1]) Calvin wendet sich hier an Leser, welche gar keinen Zweifel daran hegen, dass der ganze römische Messdienst, die Opfer der Priester, die Ohrenbeichte ein Frevel seien; und so geht die ganze Schrift von der Voraussetzung aus, dass auch Roussel wenigstens eine Zeitlang in der Lehre ganz wie die entschieden reformatorisch Gesinnten gedacht habe. Umsomehr schmerzt es Calvin, dass er nun durch sein praktisches Verhalten seiner Erkenntnis so ganz ins Angesicht geschlagen habe: keine andere Schrift des Reformators ist von so heiligem Zorneseifer durchdrungen, wie diese. Wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir hierin die Beteiligung seines Herzens erkennen, das sich einst dem nun so tief Gesunkenen aufs wärmste verpflichtet

[1]) Op. V, S. 279—312: „de christiani hominis officio in sacerdotiis papalis ecclesiae vel administrandis vel abiiciendis". Vgl. die vita Bezas, Op. XXI, S. 127.

fühlte. Calvin beruft sich auch ausdrücklich auf ihre einstige fast brüderliche Verbindung (S. 280); ja er spricht von dem „Rest der vormaligen Frömmigkeit seines alten Freundes, die er, wie er mit der Wahrheit versichern könne, einst zu seiner ungemeinen Förderung und nicht ohne Bewunderung vor Augen gehabt habe.“ [1]) Jetzt freilich trennt ein so gewaltiger Abstand den Genfer Prediger von dem neuen Bischof, dass der eine nicht ansteht, dem anderen ins Gesicht zu erklären, dass „die ganze römische Pracht und Macht durch Betrug, Diebstahl, Räuberei, durch gotteslästerliche, böse Künste zusammengebracht sei, so dass man kein Teilchen davon anrühren kann, ohne sein Gewissen in viele Schandthaten mit zu verwickeln!“ (S. 281.) Solch eine rücksichtslose Sprache hatte Calvin gewiss niemals von Roussel gehört, aber sie entspricht durchaus dem Eifer, mit welchem der Neubekehrte seine Pfründen niederlegte und in der Kathedrale zu Noyon sogar einen Aufruhr verursachte. Er ist also über die Anregung Roussels gar bald hinausgegangen. Aber das hindert doch nicht, dass aus einer seiner Predigten im Jahre 1533 oder aus der durch ihn entfachten evangelischen Bewegung zuerst ein Samenkorn in die Seele Calvins hineinfiel, das dann in raschem Wachstum gar bald über den Meister hinaus sich entwickelte.

Jedenfalls aber, von wem auch äusserlich der erste Anstoss ausging, so kann dadurch, um nunmehr zu dem Selbstzeugnis Calvins im Psalmenkommentar zurückzukehren, der innere Charakter seiner plötzlichen Umwandlung nicht wesentlich bestimmt sein. Wie haben wir uns denn die Erfahrung seines Herzens vorzustellen? Zunächst lassen seine Worte auch ihrerseits keinen Zweifel, dass die Auffassung Lecoultres von seiner Bekehrung unzutreffend ist. Denn nicht das mindeste ist in ihnen von irgend welcher Trennung des intellektuellen und des moralischen Momentes zu bemerken. Im Gegenteil waren beide, Verstand und Wille, vor der Bekehrung gleicherweise gebunden, der Verstand durch den Aberglauben des Papsttums, der Wille in der über sein Alter hinausgehenden Verhärtung: beide werden jetzt gleicherweise mit einem neuen Inhalt er-

[1]) Op. V, S. 282.

füllt: „Gott unterwarf sich seinen Geist zur Gelehrsamkeit“, und der Wille empfing den Antrieb, fortan alle anderen Studien neben dem Studium der Frömmigkeit hintanzustellen. Will man eine Seite besonders betont finden, so ist es sogar noch eher die intellektuelle als die ethische. Denn die Hauptsache ist doch, dass Calvins Geist dem Aberglauben des Papsttums entrissen und von Gott zur Gelehrigkeit gezwungen ward: was kann das — in Erinnerung an die in der Schrift gegen Sadolet gewählte Ausdrucksweise — anders bedeuten, als dass die göttliche Wahrheit ihn überwältigte und ihn nötigte, alle Kraft fortan in ihren Dienst zu stellen? Nach der Energie in Calvins Natur war das letztere fast eine notwendige Folge des ersteren; sobald erst sein Verstand überzeugt war, musste die neu gewonnene Erkenntnis fast von selbst den Willen zu eifriger Thätigkeit anregen.

Doch diese Unterscheidung ist beinahe überflüssig, da ja die Worte Calvins klar genug erkennen lassen, in welcher engen Verbindung, in welchem lebendigen Ineinander Verstand und Wille durch die Einwirkung von oben erfasst wurden. Um so weniger aber darf ein anderes Moment übersehen werden, das Calvin selbst in erster Linie steht, dass nämlich seine Bekehrung nicht ein selbstgemachter, rein menschlicher Vorgang, sondern eine That Gottes ist. Das geheime Werk der Vorsehung war es, das seinen Lauf umwandte; Gott selbst hat seinen Geist unterworfen. Das Ergebnis dieses direkten Eingreifens Gottes aber war die Gewissheit, dass Gott in der Schrift rede, die Erkenntnis, dass in ihr alle Wahrheit beschlossen, und dass darum ihre Erforschung, ihre Verbreitung der würdigste Gegenstand für Gaben und Eifer eines ganzen Menschenlebens sei. So empfangen wir denn hier die Bestätigung und nähere Erläuterung dessen, was uns die Schrift gegen Sadolet schon nahe legte. Calvin ward bereits in seiner Bekehrung der Bibeltheologe, und zwar infolge einer von oben kommenden inneren Nötigung, dem Worte Gottes als der ewigen, unumstösslichen Wahrheit sich zu unterwerfen. Gott hatte sich in seiner persönlichen Erfahrung gewissermassen selbst für die Wahrheit der Heiligen Schrift verbürgt, und so vollzog sich für ihn schon jetzt der gewaltige Riss zwischen

Gotteswort, d. h. dem Wort der Schrift, und Menschenwort, der gerade seine Theologie vor der der übrigen Reformatoren kennzeichnet. Seit seiner Bekehrung standen die beiden Sätze für Calvin fest: Eines jeden Menschen Heil kommt im letzten Grunde allein durch eine direkte Einwirkung Gottes zu stande; und weiter: Das Heil wird nur in der rückhaltlosen Beugung unter die Wahrheit des göttlichen Wortes erfahren. In den beiden Sätzen sind zwei charakteristische Eigentümlichkeiten der calvinischen Theologie, seine Gotteslehre und seine Stellung zur Schrift, im voraus angedeutet, die seit dem primären religiösen Erlebnis des Reformators stets in engster Beziehung zu einander auftreten, und sich gegenseitig in ihrer unumstösslichen Gewissheit garantieren.

Wenn wir aber so durch den Psalmenkommentar tiefe Aufschlüsse über den innersten Kern der Bekehrung des Reformators erlangen, so muss der Bericht doch an einem Punkte unvollständig sein. Denn er sagt ja nichts von der Sünde und Jesus, dem Sünder-Heiland. Davon aber konnte Calvin in seiner Bekehrung doch nicht ganz unberührt bleiben. Denn die Erleuchtung von oben kann doch nicht auf magische Weise geschehen sein, sondern irgend ein Anstoss für Herz und Gewissen, irgend eine grundlegende religiöse Erfahrung musste doch den Anlass bieten, um Calvin zu einer Prüfung der römischen „superstitiones“ zu treiben und ihm die Augen über die echte Quelle göttlicher Wahrheit zu öffnen. Was war das für eine Erfahrung? Wir dürfen aus allgemeinen Erwägungen heraus vermuten, dass sie in dem Bereich von Sünde und Gnade lag; weil ja niemand zum Vater kommt, es sei denn durch den Sohn. Aber eine nähere Bestimmung ist nicht möglich, wenigstens nach dem Selbstzeugnis Calvins. Denn weder die Schrift an Sadolet, noch der Psalmenkommentar geben über diesen doch nicht minder wichtigen Punkt, wie er denn von Gott zum Gehorsam gezwungen wurde, an welcher Erfahrung er die Schrift als die alleinige Quelle der Wahrheit erkannte, den geringsten Aufschluss. Gerade dies vollständige Schweigen ist freilich für den französischen Reformator recht bezeichnend. Luther hatte sich erst in schweren Kämpfen von der Sünde zur Gnade, vom Gesetz zum Evangelium durch-

ringen müssen. Darum blieb für ihn auch zeitlebens das Interesse an der Sache selbst grösser als das an dem Mittel, wodurch er den Frieden seines Gewissens erlangt hatte; darum erhielt er sich zeitlebens eine gewisse Selbständigkeit gegenüber der Schrift. Für Calvin war dagegen der Vorgang, welcher ihm die Überzeugung von dem alle menschliche Weisheit weit übersteigenden Wert des göttlichen Wortes sicherte, so rasch verlaufen, dass er späterhin seine Bekehrung bloss als den Eintritt jener Überzeugung betrachten konnte. Damit war von vornherein seine Stellung zur Schrift von der Luthers nicht wenig verschieden.

Wenn aber der Reformator selbst nichts von den Erfahrungen sagt, welche den Humanisten zum Bibeltheologen machten, und die natürlich auch seine Auffassung des Inhalts der Schrift wesentlich bestimmen mussten, so ist uns glücklicherweise in seiner ersten theologischen Arbeit eine Handhabe geblieben, um den noch immer über seinen Herzenszustand in seiner Bekehrung gebreiteten Schleier ein wenig zu lüften. Dabei wird sich uns zugleich eine wichtige, bisher völlig unbekannte historische Beziehung darbieten.

---

4. Kapitel.

## Die akademische Rede vom Allerheiligen-Tage 1533.

Es bleibt uns nämlich noch die Aufgabe, die schon öfters erwähnte Rede, welche Calvin mit dem Rektor Cop zum Allerheiligen-Tage 1533 verfasste, einer näheren Untersuchung zu unterwerfen. Ist unsere Auffassung richtig, und die Rede kurz nach seiner Bekehrung geschrieben, so muss sie deutliche

Spuren von dem eigentlichen Charakter dieses Ereignisses an sich tragen. [1])

Der Antritt des Rektorats geschah in einer öffentlichen Volksversammlung; so dürfen wir uns denn nicht wundern, in der bei dieser Gelegenheit gehaltenen Rede eine Art Predigt zu finden mit einer Einleitung, einem Text, seiner Auslegung und sogar einem Suspirium am Schluss der ersteren. Den Text bot das Evangelium des Tages, die Seligpreisungen, Matth. 5, V. 3—12. Der hergebrachte Predigtstil ist sogar so weit festgehalten, dass in dem Suspirium nicht nur Christus, „der beste und grösste", „der wahre und einzige Mittler beim Vater", sondern auch „die seligste Jungfrau" angerufen wird. Offenbar hat der Verfasser, worauf schon Lecoultre hinwies, noch nicht alle Konsequenzen seiner Bekehrung zum Evangelium gezogen.

Die Einleitung bietet einen warmen Lobpreis dieses Evangeliums. Der Redner ist für die Herrlichkeit des göttlichen Wortes begeistert; er freut sich, gewissermassen amtlich zu seiner Auslegung berufen zu sein. Merkwürdig aber ist der Ausdruck, mit welchem der Inhalt der Schrift bezeichnet wird: es ist die „philosophia christiana", deren Kenntnis alle Künste und Wissenschaften, überhaupt alles übertrifft, was der Mensch sagen oder denken kann. Wem diese Philosophie, zu deren Verkündigung Gott selber Mensch geworden ist, geschenkt wurde, der erhebt sich dadurch ebenso hoch über die Menge, als der Mensch über das Tier. Denn wenn wir schon die anderen Künste und Wissenschaften bewundern, was kann mit dieser Art Philosophie verglichen werden, die uns den Willen Gottes offenbart, den alle Philosophen lange gesucht, aber niemals gefunden haben? Durch sie erkennen und glauben wir erst, dass wir Gottes Kinder sind, dass seine Gnade allein die Sünde vergibt, dass der Heilige Geist allen Christen verheissen ist, sie allein weiss die

[1]) Die Rede ist vollständig abgedruckt Op. X b, Nr. 19 bis, S. 30—36; der zuerst aufgefundene Teil findet sich Op. IX, S. 873 ff. Doch bildet dieses Stück, das sich von Calvins Hand erhalten hat, nach meiner Vermutung die Urschrift; vgl. „die ältesten theologischen Arbeiten Calvins", a. a. O. S. 281.

stürmischen Erregungen des Gemütes wie mit Zügeln zu bändigen und dem sorgenvollen Herzen Frieden zu gewähren.[1]) — Nun ist der Ausdruck: „philosophia christiana" bekanntermassen von Erasmus geprägt, um damit das Studium und die Lehre der Schrift von der Scholastik zu unterscheiden. Erasmus wurde nicht müde, in den Vorreden zu seinem Neuen Testament diese Philosophie immer wieder anzupreisen. In der 3. Ausgabe vom Jahre 1524 findet sich eine Vorrede unter dem Titel: „Erasmi paraclesis, id est adhortatio ad christianae philosophiae studium",[2]) welche sich mit der Einleitung unserer Rede offenbar nahe berührt. Mit dem ganzen Glanz seiner Beredsamkeit rühmt dort Erasmus das Studium der Schrift. Eigentlich sind, so führt er aus, alle Künste der Alten zu gering, um die philosophia christiana allen Menschen genugsam ans Herz zu legen, und zwar nicht bloss den Gelehrten, sondern auch schwachen Weiblein, denen das Wort Gottes in der Landessprache geboten werden sollte. Denn wenn man soviel Mühe auf die weltliche Weisheit verwendet, wie viel mehr ist diese Weisheit des Eifers wert, die vom Himmel gekommen, den Menschen allein sicheres Glück bietet, zu deren Verkündigung Gott selber ein Sterblicher werden musste! Und dazu ist sie ja so leicht zu lernen, obwohl anderseits das Höchste, was wir erkennen können. Wer sie besitzt, ist ein rechter Theologe, sei er auch ein Schuster oder Schneider. Warum lieben wir Christen denn die Schrift Christi, seine Lehren und sittlichen Anweisungen, in denen unser ganzes Glück liegt, nicht mehr als alles andere? Suchen wir eine Lebensregel, ein Heilmittel gegen unsere Begierden, eine Erweckung aus Schlaffheit und Traurigkeit, wer anders soll sie uns bieten, als Christus? Er sei darum unser einziger Lehrer, wir seine Schüler allein. Lernen wir Christum vom ersten Stammeln, von der frühesten Kindheit an, dann werden wir alle Christen, fromme Menschen, ja sogar Theologen sein.

Diese kurze Inhaltsangabe genügt, um zu erkennen, dass

---

[1]) Op. IX, S. 873 f.

[2]) Erasmi opera, ed. Clericus, Lugduni Bat., X voll., 1703—6; darin siehe Bd. VI, Einl., Bl. 3 und 4.

die Einleitung zu der Predigt am Allerheiligen-Feste und diese Vorrede des Erasmus nicht ohne Beziehung zu einander sein können. Es ist kein Zweifel, dass Erasmus hier Calvin als Vorbild und Quelle gedient hat. Denn kaum ein Gedanke ist in der Einleitung zur Predigt ausgesprochen, der sich nicht irgendwie in der viel ausführlicheren Vorrede belegen liesse. Ja, an manchen Stellen finden sich sogar deutliche Anklänge im Ausdruck, die nicht auf Zufall beruhen können.[1]) Diese Beobachtung einer Verbindung des Erasmus und Calvin gleich nach des letzteren Bekehrung gibt uns einen deutlichen Fingerzeig, wer der erste Lehrer des dem Studium der Schrift sich Zuwendenden war. Es lag ja auch für Calvin, als die religiösen Interessen in ihm erwachten, sehr nahe, dass er zum Neuen Testament in der Ausgabe des grossen Erasmus griff, dessen Seneca-Ausgabe kurz vorher, wie wir hörten, den Anlass zu seiner ersten Schrift bot, und den er in der Vorrede derselben

---

[1]) Man vergleiche folgende Sätze von Erasmus und aus der Rede:

| Erasmus: | die Concio: |
|---|---|
| „illius [philosophiae] nescire dogmata, quae certissimam omnibus praestent felicitatem. | [philosophia] a Christo data est, quae veram et certissimam felicitatem explicaret. |
| [christus] solus certa docere potuit... solus salutaria docuit unicus humanae salutis auctor, solus absolute praestitit, quicquid... promisit. | [haec philosophia] voluntatem Dei omnibus philosophis diu quaesitam, nunquam inventam exponit, sola Dei gratia peccata remittit, spiritum sanctum . . . omnibus Christianis pollicetur. |
| Novum et admirabile philosophiae genus sit, oportet, quod ut traderet mortalibus is qui Deus erat, factus est homo, qui immortalis, factus est mortalis. | Admirabile et sanctum genus illud philosophiae esse oportet, quod ut hominibus traderet, Deus homo fieri voluit, quum immortalis esset, mortalis. |
| Sive vivendi formam requirimus ... sive pharmacum aliquod adversus molestas animi cupiditates desideramus, cur alibi putamus remedium esse praesentius [quam in phil. christ.]? | Si oblectatio animi requiesque curarum quaeritur, quae spectent ad bene beateque vivendum, christiana philosophia abunde suppeditat, motus animi turbulentos quasi habenis quibusdam coercet. |

neben Wilhelm Budaeus als die „zweite Zierde der Litteratur, die erste durch den Reiz des Stils“ gefeiert hatte. [1])

Doch ist dadurch für die uns vor allem bewegende Frage, woher denn der erste Anstoss zu diesem Studium kam, noch nichts ausgemacht. Denn sicherlich wusste Calvin schon lange vorher von den biblischen Arbeiten des Erasmus; aber wie kam es, dass er trotzdem 1532 sich noch mit einigen dürftigen Vulgata-Kenntnissen begnügte, während jetzt, Ende 1533 das Studium der Schrift in ihrer Grundsprache sein ganzes Herz erfüllt? Dass diese Umwandlung nicht etwa von Erasmus und dem Humanismus ausging, beweist der Fortgang und eigentliche Inhalt seiner Rede aufs deutlichste. Denn die Auslegung des Evangeliums Matth. 5, 3 ff. schliesst sich in ihrer ersten Hälfte fast Satz für Satz an eine wahrscheinlich schon aus dem Jahre 1522 stammende Predigt Luthers auf das Allerheiligen-Fest an, die in den Festteil der Kirchenpostille aufgenommen, durch eine der lateinischen Übersetzungen derselben in Frankreich bekannt werden konnte. [2])

Die Predigt Luthers setzt sich aus drei Hauptabschnitten zusammen: zunächst spricht er aus Anlass des Festtages über die Heiligenverehrung und das Gebet für die Verstorbenen; der letzte Teil erklärt die 8 Seligpreisungen im einzelnen; in der Mitte aber verbreitet er sich über das Verhältnis der Seligpreisungen zum Gesetz. Im Mittelalter waren dieselben bekanntlich im Beichtstuhl zum Nachweis der 7 Todsünden verwandt worden; dem gegenüber war es nötig, klar zu stellen, dass wir auch hier Evangelium haben, dass es hier wie an

---

[1]) Op. V, S. 6: „literarum alterum decus ac primae deliciae“.

[2]) Martin Butzer übersetzte die Kirchenpostille ins Lateinische in den Jahren 1525 bis 27, nicht ganz zur Zufriedenheit des Verfassers; einwandfreie Übersetzungen folgten zu Strassburg in den Jahren 1528, 1530 und 1535. Siehe die Einleitung von E. L. Enders zu Bd. 7 der Werke Luthers, Erl. Ausg. S. XIV und XXXVI ff. Ich habe zur Vergleichung mit Calvins Rede die Ausgabe von 1530 benutzt: „Enarrationes seu postillae Martini Lutheri in lectiones, quae ... per universum annum ... super missam faciendam recitantur ad Joan. Hervagii [bei dem die Ausgabe von 1528 erschienen war] exemplar, fidelius tamen atque diligentius quam antehac recognitae et excusae. Argentorati Georgio Ulrichero MDXXX, m. Augusto.“

allen anderen Stellen Christi Gnade und Wohlthat uns vorhält und zugleich den wahren Verstand des Gesetzes lehrt. Diese Ausführungen, welche in den Mittelpunkt von Luthers Heilslehre wie Schriftauffassung hineinführten, hat sich die Rede mit nur unbedeutenden Abweichungen angeeignet. Auch sie setzt, fast mit ganz denselben Worten wie die Kirchenpostille, zunächst den Unterschied von Gesetz und Evangelium auseinander, und erhebt dann die beiden Fragen, einmal ob denn Christus nicht an dieser Stelle von der Art des Evangeliums abirre, da er ja Gebote zu geben scheine, und zum anderen, warum hier den Thätern ein Lohn ausgesetzt werde, da wir doch nicht lohnsüchtig sein, sondern Christo umsonst dienen, Gottes Ehre allein suchen und nichts aus Furcht vor der Strafe oder der Hölle thun sollen? Die Antwort auf die erste Frage entspricht genau der Antwort Luthers: das Evangelium bringt auch hier eine Gnadengabe Christi; denn wie er einst die leiblichen Augen öffnete, so will er hier „der blinden Seele die Augen aufthun“ und zu dem rechten Verständnis der Gebote des Moses anleiten. In der Erledigung der 2. Frage ist Calvin selbständiger: an der Stelle der Erklärung Luthers, welche den naturnotwendigen Zusammenhang zwischen jedem gottwohlgefälligen Werk und dem göttlichen Segen, dem Lohn, der ihm von selbst folge, hervorhob, verweist die Rede auf das Beispiel eines Sohnes, der seinem Vater alles zuliebe thut, ohne jedoch dadurch das Erbteil sich verdienen zu wollen, das er ja von selbst empfängt; gleichwohl kann es anderseits als der Lohn für die treu erfüllte Kindespflicht bezeichnet werden. „Allen sei darum klar“, so heisst es zum Schluss ganz wie bei Luther, „dass Christus an dieser Stelle des Evangeliums wie sonst überall seine Gnade und Güte uns vor Augen stellt, dadurch das Gesetz recht zu verstehen lehrt und Moses treu auslegt“. Dieser Abschnitt stammt also fast ganz aus der Predigt Luthers. Abgesehen von der eben erwähnten Abweichung wird nur noch an zwei Stellen, den Verhältnissen entsprechend, unter denen die Rede gehalten wurde, und zugleich in Erinnerung an die Vorrede des Erasmus eine kurze Polemik eingeflochten gegen die Sophisten, welche über Kleinigkeiten sich zanken, aber von der christlichen Philosophie

nichts wissen oder sie ganz flüchtig behandeln, weil sie eben die rechte Methode der Schriftauslegung, den grundlegenden Unterschied von Gesetz und Evangelium nicht kennen.[1])

[1]) Wir stellen zur Veranschaulichung die entsprechenden Sätze der Predigt Luthers denen der Rede gegenüber:

| Luthers Predigt: | Die Concio academica: |
|---|---|
| S. 444b: Evangelion nihil aliud est quam laetum nuntium et salutifera praedicatio de Christo, quomodo scilicet Dominus a Deo patre missus sit, ut omnibus opem ferat, et salutem tam corpori, quam animae, tam temporariam, quam aeternam conciliet, ita ut longe alia praedicatio sit, quam Legis et praeceptorum, siquidem Lex mandat, minatur et urget: Evangelion autem nullas minas intendit, non impellit, sed ... gratiam favorem et misericordiam Dei offert ... Porro ex hoc quaestioni ansa praebetur cur non hic Evangelion sui simile sit. Nam hoc loco praeceptis agere videtur, quomodo scilicet pauperes spiritu, mites et misericordes esse debeamus. Apparet etiam mercedem proponere iis, qui sic faciunt, eoque dicit, illorum fore regnum coelorum. Item terrae haereditatem consequuturos, et sic de reliquis, cum tamen praemia non inhiare debeamus, sed mere gratis bonis artibus studere, non nostri emolumenti, sed Dei tantum respectu: non formidine poenae et gehennae, sed Dei honore dumtaxat et proximi commodo ducti. | Op. IX, S. 874: Evangelium est nuncium [bonum] et salutifera de Christo praedicatio, quod a Deo patre missus sit, ut omnibus opem ferat vitamque aeternam conciliet. Lex praeceptis agit, minatur, urget, nullam pollicetur benevolentiam. Evangelium nullis minis agit, non impellit praeceptis, summam Dei erga nos benevolentiam docet. Qui igitur pure et sincere evangelium interpretari volet etc.<br><br>Videndum nobis, ne Christum hoc loco ab evangelii ratione aberrasse existimemus: nam praeceptis agere videtur, ut pauperes simus spiritu, mundi corde, mites, pacifici praecipere. Quin etiam mercedem nobis promittit, quum praemiis duci nemo debeat, sed gratis operam dare Christo, solam Dei gloriam quaerere, nihil formidine poenae aut geennae agere. Sed sic apud se cogitant, qui divinam philosophiam per transennam legerunt etc. |
| [De prima quaestione] advertendum, Evangelion hic nihil praecipere, verum ... unum Christum decantat ... etiam in hoc loco beneficentiam eius proponit, videlicet quod Legem nobis explicuerit ac verum intellectum eius tradiderit ... Etiam si hoc | [Christus] densissimam fugat caliginem, nos tenebris liberat, ut qui aliquando corporis oculos aperuit, nunc mentis oculos aperiat. Nam quae praecepta non satis explicate Mosi scripta sunt, hoc loco explicatius docet. Itaque hoc evangelium |

Luther wendet das dargelegte Verhältnis von Gesetz und Evangelium, noch bevor er zu der Einzelerklärung der Seligpreisungen übergeht, auf den Text an, indem er angibt, welchen Geboten die einzelnen Seligpreisungen entsprechen. Die Rede dagegen beginnt jetzt schon ihren zweiten Abschnitt, der offenbar den Hauptinhalt der im Evangelium dargebotenen Gnadengabe schildern soll, und benutzt dazu nur die von Luther hervorgehobene Beziehung der ersten Seligpreisung zu dem ersten Gebot, welche bestimmt sind, sich gegenseitig zu erläutern. Das Gebot, so hören wir in voller Übereinstimmung mit Luther, ist früher auf die Anbetung der Götzenbilder allein gedeutet worden: Calvin findet das — ein charakteristischer Zusatz! — an sich nicht unrecht; aber, so fährt er dann wieder mit seiner Vorlage fort, „die Hauptsache bei dem ersten Gebot ist, wie uns Christus offenbaret hat, dass man mit dem Herzen an keinem Dinge, an keiner Kreatur kleben soll, dass wir Gott allein uns ergeben, alle menschlichen Kräfte, Güter, Ehren ihm gegenüber gering schätzen sollen.“ [1]) Dieser Gedanke aber

---

beneficium dicitur, quod caecis carnales oculos aperuerit ... quanto hoc officium maius, quod hic hallucinanti animae oculos illustrat, et praecepta Dei aperit, quo expeditius ad salutem contendat ... Hoc igitur Evangelion Dei bonitatem dumtaxat et beneficia ob oculos ponit ...

nihil praecipit, sed solam Dei bonitatem, misericordiam et beneficia exponit: ac ne quis miretur, quod praemia mercedis nomine comprehendat etc.

S. 445a: Atque haec de duabus istis quaestionibus, quo sciatis: Evangelion hic, ut in omnibus aliis locis, Christi gratiam et beneficentiam oculis subjicere, ac verum Legis intellectum hic docere, et Mosen germane interpretari.

Op. X b, S. 32: Omnibus igitur sit in confesso, Christum hoc evangelii loco, ut reliquis omnibus, suam gratiam, suam beneficentiam ante oculos ponere, ut lex sit intelligenda, docere, Mosem germane interpretari.

[1]) Vgl. die folgenden Sätze:

Luther:

Primo, cui praeceptorum Mose prima beatitudo includitur, quum dicit: Beati pauperes spiritu? aut quod praeceptum excutit? nimirum pri-

Die Concio academica:

Praeceptum erat antiquis, ne deos haberent alienos: quod quum in summa versarentur rerum ignoratione, spiritusque expertes essent, intelli-

lässt nun den Redner inne halten. Er hat ihn so tief ergriffen, dass er seinen Führer verlässt und aus seinem eigenen Gewissen heraus sich an das Gewissen seiner Zuhörer wendet. „Ich fürchte", so ruft er aus, „wir ziehen die Welt Gott vor, und das Fleisch besiegt den Geist. Wer von uns wünscht nicht, an seinem Platze als der erste zu gelten? . . . Wer will nicht lieber mit seinen Dummheiten (nugis) den Menschen, als mit der Wahrheit des Evangeliums Gott gefallen! O ungeheure Thorheit der Menschen, o eitler Ruhm! Wissen wir denn nicht, dass Gott Herzen und Nieren durchforscht? Wissen wir nicht, dass er die Seele verderben und in die Hölle senden kann? O Tiere, o unsinnige Menschen, die wie Tiere nur auf die Gegenwart blicken! Wissen wir nicht, ihr Brüder, dass wir einst alle vor dem Richterstuhl Christi stehen werden?" So sollten wir denn der Frömmigkeit allein, dem Geist allein uns widmen. Hierin sieht der Redner die Grundforderung auch der 2. und 4. Seligpreisung, indem er wiederum einige Andeutungen Luthers bei deren Erklärung verwendet.[1]) Gut,

---

mum, quod ita sonat: Non habebis Deos alienos; hoc Christus hic exponit, quum dicit: Beati sunt etc. Acsi diceret: vere hoc praeceptum quod Mose nobis dedit, non tantum eo sensu capiendum, quo Judaei intellexerunt, ut nullum simulachrum, nullam imaginem pro Deo habeamus aut adoremus, sed etiam quod pauperes spiritu simus, hoc est, cor nulli rei, nulli creaturae in terris affigamus, verum nudo et libero corde eum solum admittamus: Beati illi, siquidem Deum habent ac coelum ac quicquid in eo est.

gendum censuerunt de simulacris, ne ullum pro deo aut haberent aut adorarent. Quod non omnino impium etc.

Cor Dominus desiderat nulli rei, nulli creaturae addictum, nudo et libero corde se solum admittendum praedicat, nihil viribus humanis tribuendum esse docet, omnia bona humana contemnenda, honores humanos nihili faciendos inculcat.

[1]) Vgl. die folgenden Sätze:

Luther:

S. 446a: Beati qui lugent ... Videtis hic eos etiam afflictionibus obnoxios futuros ... calamitatibus et aegritudine exercendi sunt ... Sed in luctu consolationem accipient, et in

Die Concio academica:

Op. Xb, S. 33: Nos calamitatibus, aegritudine, afflictionibus, tribulationibus a Deo exerceri gauderemus. Nam eos beatos esse Christus pronunciat, qui in his lugent, qui

wenn uns Gott durch Schläge zu der Einsicht treibt, dass wir ihm allein dienen müssen. Denn selig sind die, welche Leid tragen, welche an sich selbst verzweifelnd nach Gerechtigkeit hungern und dürsten: ihr Gewissen versichert das Wort des Herrn der Vergebung der Sünden und der Liebe Gottes. Damit kommt der Redner auf die Gnadengabe zu sprechen, welche das Evangelium denen bringt, die seine Forderungen erfüllen. Auch hier merkt man deutlich den freudigen Herzenston. Ein beruhigtes, nicht zweifelndes Gewissen ist das wichtigste und notwendigste in aller Religion; für einen Christenmenschen gibt es nichts Erfreulicheres, nichts Besseres. Wir erhalten aber diese Sicherheit, wie an der Hand des Römerbriefes nachgewiesen wird, nicht aus dem Gesetz, sondern durch den Glauben. Jetzt tritt erst die volle Bedeutung des zu Anfang erläuterten Unterschiedes zwischen Gesetz und Evangelium hervor: nicht weil wir dem Gesetz Genüge leisteten, stehen wir bei Gott in Gnaden, sondern allein durch die Verheissung Christi und durch den Glauben an sie. Unglücklicher aber sind wir, als alle Geschöpfe, wenn wir daran zweifeln, dass Gott die Sünden vergibt. „Das Evangelium hat in mir die Überzeugung erweckt, dass dem Christen nichts Schlimmeres zustossen kann als Zweifel.“ Darum lasst uns beten: „Herr, hilf meinem Unglauben!“ Dann haben wir, obwohl an uns selbst verzweifelnd, doch die Gewissheit des Heils, der Gnade Gottes, der Vergebung der Sünden und der Rechtfertigung.[1])

Wenn wir diesen zweiten und Hauptteil unserer Rede noch einmal überblicken, wenn wir bedenken, wie darin der Gedankengang der Predigt Luthers plötzlich unterbrochen wird,

---

mediis tribulationibus, gaudio pertentabuntur... Beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam quoniam ipsi saturabuntur. Hoc est qui esuriunt integritatem vitae, qui remis et velis operam dant, ut ad vitae probitatem adspirent, et alios ad iustitiam amplexandam pertrahere possint. de suis viribus desperant, et nihilominus vitae integritatem expetunt, omnia moliuntur, omnemque operam in eo collocant ut probi sint, aliosque ad meliorem vitae conditionem ac iustitiam amplectendam pertrahant. Atque ii sunt, qui esuriunt et sitiunt iustitiam: qua si verbum Dei nos fallere non potest, saturabuntur.

[1]) Op. Xb, S. 33—34.

wenn wir die dann hervortretende freie, schwungvolle, warme Sprache mit der Unbeholfenheit vergleichen, die vorher deutlich genug verriet, dass der Redner innerlich noch nicht ganz verarbeitete Gedanken vortrug — so ist die Annahme wohl nicht zu kühn, dass sich in diesem Herzpunkt unserer Rede das eigene, noch gar nicht weit zurückliegende Erlebnis ihres Verfassers ausspricht. In der Anerkennung, dass wir aus eigener Kraft nichts vermögen, um das Wohlgefallen Gottes zu erlangen, dass seine Gnade aber dem Gläubigen ohne alles Verdienst in unbezweifelbarer Gewissheit Vergebung der Sünden und Frieden schenkt, darin liegt für den Verfasser der Rede der wesentliche Inhalt des Evangeliums: woher anders kann er diese Überzeugung empfangen haben, als durch die eigene Erfahrung? Wir haben ja für diese Auffassung keine unwidersprechlichen Beweise; man könnte sogar für die Wendung der Gedanken anführen, dass der Redner gerade diese Gedanken den Pariser Professoren zurufen wollte. Aber dabei bleibt doch das „Wir", das erst in unserer Stelle so bedeutsam hervortritt: „Uns lässt Gott nicht länger in der Finsternis schlummern, sondern weckt uns aus tiefem Schlafe auf", ein persönliches Bekenntnis, das seiner Kraft nicht entkleidet werden kann. Gerade weil der Redner die Wahrheit seiner Sätze so kurz vorher, so überzeugend an sich selber erfahren hatte, darum besass er den Mut und die Hoffnung, dass auch die Gelehrten der Universität ihr zufallen müssten.

Mit dieser Auffassung steht auch der letzte Teil der Rede im schönsten Einklang. Denn was blieb dem Redner, nachdem er solch ein Zeugnis abgelegt hatte, noch weiter übrig, als dass er den Stürmen, die nach seinem kühnen Auftreten in sicherer Aussicht standen, vorzubeugen suchen musste, sei es durch eine eindringliche Mahnung an die Gegner, sei es durch anfeuernden Trost für die Freunde und Anhänger? Nichts anderes enthält denn auch der Schluss der Rede, der die anderen überspringend, nur noch die 7. und 8. Seligpreisung auslegt. „Selig sind die Friedfertigen", so ruft der Redner zunächst denen unter seinen Zuhörern zu, welche so gern bereit waren, den Frieden zu stören. Nichts Höheres gibt es für die Christen, als den Frieden, in dem sie sich als Kinder Gottes

fühlen. Aber dieser Frieden ist nur da, wo die Feindschaft gegen Gott aufhört, kann also nicht mit äusserer Gewalt, sondern nur durch das Wort Gottes gestiftet werden. Wohl denen darum, welche dem Beispiel Christi folgend, auch in dem jetzigen unglücklichen Zeitalter lieber mit dem Wort der Wahrheit, als mit dem Schwert den Frieden stützen. Aber, wenn dieser Wunsch sich nicht erfüllen sollte, wohl auch denen, welche die Verfolgung um der Gerechtigkeit willen erdulden. Mag man sie gleich mit allerlei Schimpfnamen belegen, doch sind sie glücklich und selig, wenn sie dem Worte Gottes rein und lauter anhängen, die Thorheiten und Träumereien der Menschen verachten und in ihren Reden — zur eigenen Stärkung setzt dies der Redner hinzu — auch nicht ein Haar vom Evangelium abweichen, denn die Verheissung, mit welcher auch Luther seine Predigt beschlossen hatte, bleibt wahr: Habt Freude und Wonne, es wird euch im Himmel wohl belohnet werden![1])

Haben wir hierdurch eine richtige Einsicht in den Inhalt und die historischen Beziehungen der akademischen Rede gewonnen, so verliert das merkwürdige Schriftstück den verworrenen Eindruck, den es beim ersten Blick eines Calvin unwürdig erscheinen lässt. Die Gedankenfolge ist nun klar: der Redner spricht in leichtem Anschluss an seinen Text über das Evangelium überhaupt, gibt nach einem begeisterten Lobpreis desselben eine Anleitung zu seinem rechten Verständnis, hebt seine Hauptgedanken hervor, und mahnt zuletzt, es unter den gegebenen Zeitverhältnissen mit allem Eifer anzunehmen. Die Mängel des Stils, auf welche schon die Strassburger Herausgeber scharf hinweisen,[2]) werden einerseits durch die Abhängigkeit von den benutzten Vorlagen, anderseits durch die Erwägung hinreichend erklärt, dass der Neuling, der eben erst anfängt, religiöse Fragen zu behandeln, die Sprache noch nicht

---

[1]) Op. X b, S. 34—36.

[2]) Vgl. die Bemerkung der Herausgeber am Schluss der Rede, Op. X b. S. 36. Anm. 4: „Si quis eam (orationem) Calvino abiudicaverit, sane... videbitur famae scriptoris, alias stilum romanum tam feliciter exercentis, non parum consuluisse."

so beherrschen konnte, wie der spätere Reformator. Gerade dies Ringen mit dem Stoff macht uns die erste theologische Arbeit Calvins besonders wertvoll, da sie uns in seine ursprünglichen religiösen Anschauungen gewissermassen in ihrem Entstehen einen Einblick gestattet.

So gelangen wir denn durch diese akademische Rede zu einem abschliessenden Urteil über den bisher so dunkeln Vorgang der Bekehrung Calvins. Wir wissen nun, durch jene Stelle seiner Rede, wo er Luther verlässt, auf welche Weise ihn Gott aus dem päpstlichen Aberglauben herausgerissen und zum Gehorsam der Schrift genötigt hat. Mitten in seinen weltlichen Bestrebungen, in seiner eifrigen Beschäftigung mit der Weisheit der Menschen, mit der er sich Ehre und Ruhm zu erwerben hoffte, hat ihn im Jahre 1533, wohl nicht unberührt von der damals so hoch gehenden evangelischen Bewegung in Paris, plötzlich Gottes Hand getroffen. Vielleicht beugten uns jetzt unbekannte Leiden und Trübsale ihn darnieder, und durch sie hindurch hörte er die Stimme des Gesetzes: „Du sollst keine andern Götter haben neben mir! Alles Menschenwerk ist eitel! Dein Streben, mit diesen Thorheiten Ehre einzulegen, führt in die Hölle hinein!“ Ein schwerer Druck legte sich auf sein Gewissen; aber da kam das Evangelium mit seiner Verheissung; er ergriff sie im Glauben; und die Last wich von seinem Herzen in der zweifellosen Gewissheit, dass Gott die Sünde aus Gnaden vergibt und ohne alles Verdienst rechtfertigt. Jetzt kann er rühmen, dass es kein schöneres und grösseres Gut gebe, als Frieden im Gewissen, Frieden mit Gott!

So war denn die religiöse Erfahrung, die den Franzosen zum Reformator machte, ganz ähnlich derjenigen Luthers, des Vaters der Reformation. Nur vollzog sie sich bei Calvin viel rascher, plötzlicher, entsprechend dem Charakter seines Volkes, entsprechend seinem eigenen Charakter; endlich aber auch, weil im Jahre 1533 sich bessere Berater darboten, das aufgeregte Gewissen zu beruhigen, als einst dem Augustinermönch in seiner einsamen Zelle. Wie wir deutlich sahen, sind es neben dem Neuen Testament des Erasmus vor allem die Schriften Luthers, welche ihm die Heilswahrheit erschliessen. Wurden

wir zunächst auf die Kirchenpostille hingewiesen, so ist selbstverständlich, dass Calvin sich bald auch in die anderen Hauptschriften, so weit sie in lateinischer Sprache vorlagen, versenkte. Der Segen, den er seit den ersten Anfängen seines religiösen Lebens aus ihnen schöpfte, liess ihn Luther zeitlebens als einen Vater in Christo verehren.[1]) Zeitlebens blieb er auch in der eigentlichen Heilslehre mit Luther in vollkommener Übereinstimmung. Denn er hatte in den Bewegungen seines Herzens, als das bisherige Ziel und Ideal seines Lebens in Trümmer zerfiel, erfahren, dass der Weg, wie ihn Luther zum Frieden und zum Wohlgefallen Gottes zeigte, der rechte war. — Wir erblicken in dem Nachweis dieser frühzeitigen Verbindung mit Luther auf dem Gebiete der innersten Herzenserfahrung eines der wertvollsten Ergebnisse unserer Untersuchung. Denn es ist damit die wesentliche Einheit der Reformation in ihrem religiösen Keime festgestellt, und zugleich die Grundlage gefunden, von wo aus allein die ganze religiöse und theologische Entwickelung Calvins verständlich wird.

Ebenso klar aber ist durch unsere Untersuchung ans Licht getreten, dass es nicht Luthers Lehre an und für sich war, in der Calvin Frieden fand, sondern das Evangelium, die Verheissungen der Schrift, die jene ja auch nur aus langer Verdunkelung auf den Leuchter stellte. In der Schrift allein hörte Calvin Gottes Stimme, und gegen Gott hatte er sich ja gerade versündigt, indem er sein Herz an die Kreaturen hängte. So durfte er denn nicht von neuem eine Kreatur über Gottes Wahrheit stellen. Darin lag die Selbständigkeit, welche sich Calvin durch seine Bekehrung auch gegen Luther erwarb. Dazu kam, wie wir weiter sahen, die Schnelligkeit, mit welcher der Umschwung von der religiösen Gleichgültigkeit zu der Angst um sein Seelenheil und von da zum Frieden in Gott durch die Vergebung der Sünden in ihm sich vollzog; ferner die Objektivität seiner Natur, welche stets bestrebt war, subjektive Herzenserfahrungen auf ihren objektiven Grund zurückzuführen und sie darin zu sichern. Das alles wirkte dahin

[1]) Vgl. meinen Aufsatz: „Luther und Calvin", deutsch-evangelische Blätter, Jahrg. 1896, Heft V, S. 319—332.

zusammen, dass die Rechtfertigung aus dem Glauben, auf die Luther gemäss seinen persönlichen Herzens- und Gewissenskämpfen die ganze evangelische Kirche begründet hatte, für Calvin, obwohl auch er diese Erfahrung gemacht und darin Frieden gefunden hatte, doch nicht zu dem fast einzigen, alles erfüllenden Inhalt des Evangeliums wurde. Wenn er im Gegenteil später in seiner Bekehrung nur die Unterwerfung seines Geistes unter die in der Schrift geoffenbarte göttliche Wahrheit sah, so liegt darin eine viel stärkere Betonung des sog. Formalprinzips der Reformation, wie zugleich, sei es nun als Begleiterscheinung, sei es als bewirkende Ursache, die kräftigere Hervorhebung des Gottesgedankens, als wir sie bei Luther finden. Das alles sind lebensvolle Keime, deren Entfaltung vielleicht dazu bestimmt sein mochten, die objektiven Grundlagen des evangelischen Glaubens in ihrem eigentümlichen Wert und in ihrem Verhältnis zu der subjektiven Herzenserfahrung schärfer zu erfassen. Jedenfalls aber gewinnt durch diese schon in der Bekehrung hervortretenden Eigentümlichkeiten, die Entwickelung der Theologie Calvins für die gesamte christliche Glaubenslehre ein hervorragendes selbständiges Interesse.

Lang, August
Die bekehrung Johannes Calvins. GU2
L222

DATE DUE

| | | | |
|---|---|---|---|
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| GAYLORD | | | PRINTED IN U.S.A. |

T. Weve
Antiquariaa
Frau

DATE DUE

DEMCO, INC. 38-2931

GTU Library
3 2400 00602 7134

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500
All items are subject to recall